# Gramáticas del reconocimiento en México

## Contribución a una teoría de la justicia como análisis social

# Gramáticas del reconocimiento en México

## Contribución a una teoría de la justicia como análisis social

Jaime Torres Guillén



Ediciones
**Navarra**


Ediciones Navarra Van Ostade núm. 7, Alfonso XIII, 01460,
México, Ciudad de México.

**Primera edición:** 2020

**Gramáticas del reconocimiento en México.**
**Contribución a una teoría de la justicia como análisis social**

**Autor:** Jaime Torres Guillén
**Cuidado de la edición:** Adlaí Navarro García y Bernardo Navarro
**Diseño de portada:** Bernardo Navarro
**Diagramación:** Rafael Franco Calderón

**ISBN:** 978-607-9497-82-8



www.edicionesnavarra.com
www.facebook.com/edicionesnavarra
www.edicionesnavarra.tumblr.com
@Ed_Navarra

# Índice

*A la memoria de Marisela Escobedo*
*y a todas las madres de la resistencia moral*

# Prólogo
# México: el poder, las víctimas y la democratización (im)posible

Israel Covarrubias*

## 1. La indeterminación del poder

Toda indagación académica que esté interesada en problematizar el fenómeno de la indeterminación que permite a la política ser una operación que se caracteriza, entre otras cosas, como la punta de lanza para la activación de formas de luchas en el interior de la sociedad, tiene que abordar una cuestión fundamental que surge con la visibilización de los reversos de la política. En este sentido, la política se vuelve una acción determinada y limitada por los fines de las instituciones del Estado, pero también por aquellos que persigue la sociedad a través de las mediaciones que establece con la estatalidad, no solo con el aparato de Estado. Como se sabe, esta constatación siempre ha acompañado a las escansiones históricas donde el cambio social se expresa de manera intermitente, pero de modo completamente irreversible. Así, los reversos de la política contienen una enorme energía vital que adopta la forma de lo político cuando esta última logra dinamizarse en una táctica de abajo hacia arriba (*bottom-up*). En esa modulación destaca el papel que cumple precisamente la indeterminación que anima el juego social donde un ángulo de poder, a pesar de la insignificancia de su disimulación manifiesta, puede ser puesto en entredicho.

---

* Profesor investigador de tiempo completo en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Querétaro.

Para Michel Foucault, el poder en la sociedad contemporánea pretende volverse sutil y persuasivo, pero para reproducirse con éxito necesita ser trastrocado continuamente por una miríada de gestos moleculares, por resistencias no planeadas y des-jerarquizadas. El verdadero secreto del poder, continúa, es que usa el deseo para volver inteligible sus prácticas. Acepta su incapacidad de control absoluto, pero en cambio corrobora que su porosidad constitutiva —que define como "mallas"— es más eficaz que la saturación topológica de los emblemas que lo sostienen en el tiempo. Al respecto, el filósofo francés concluye: "Lo interesante es, en efecto, saber cómo en un grupo, en una clase o en una sociedad, funcionan las mallas del poder, es decir, cuál es la localización de cada uno en el hilo del poder, cómo se ejerce de nuevo, cómo lo conserva, como le repercute" (Foucault, 1999: 254).

El elemento que subraya Foucault es la pérdida de la equivalencia tanto unitaria como identitaria del poder, y que estuvo supeditada al lenguaje y a las prácticas del Derecho que venían de la sociedad del *Ancien Régime* (1999: 238), pero que por su parte permitieron el nacimiento de una experiencia política que aparece en el siglo XIX, donde lo político ya no se identifica directamente con la política como asunto de Estado. Por ende, lo político no puede coincidir más que consigo mismo, es decir, deviene una forma de sociedad, no una forma de Estado. La diferencia no es solo semántica, sino histórica y es radical. El primer indicador que pierde su densidad es justo aquel que supedita y exige que toda actuación política sea exclusivamente competencia del espacio de dominación legítima del Estado.

Para Claude Lefort es la no coincidencia, si se quiere, la asimetría entre individuos, entre clases o entre "poderes", la que permite el "advenimiento" de la "revolución democrática" del siglo XIX, al sostenerse en "la disolución de los indicadores de la certeza" (Lefort, 1990: 188). De este modo, uno de los elementos axiales que dan vida a la experiencia democrática son las luchas sociales por la igualdad (por ejemplo, es una exigencia intrínseca

en las disputas por la ampliación del sufragio), que califican la posibilidad social de aquello que Alexis de Tocqueville anuncia como la "igualdad de condiciones" (Tocqueville, 2000: 40; Lefort, 1990: 188). No obstante, un efecto de la indeterminación del poder en esta nueva forma de gobierno es que su nacimiento produjo una paradoja: "mientras los hombres se volvían de hecho cada vez más semejantes, no eran sino más proclives a producir los signos de su disimilitud" (Lefort, 1990: 189-190). La *diferencia* que separa a uno del otro, es la que rompe por completo la lógica de las equivalencias que se formaron en el seno de la modernidad filosófica y política. Para Lefort (1990: 190) este gesto es el que produce la noción original del lugar del poder en la forma histórica de la democracia moderna como "lugar vacío", definido así básicamente por cuatro elementos constitutivos. El primero es que en la experiencia democrática moderna se constata la pérdida del propietario del poder. El poder deja de ser una propiedad personal, de uno, pocos o muchos, es lo que menos importa, lo relevante es que caduca la posibilidad de ser un atributo personal del titular del poder político. El segundo es la incapacidad de que el poder pueda producir una ficción "corpórea" y "unitaria" de sí mismo. El tercero es la corroboración que la indeterminación no es un signo de lo político negativo, al contrario es completamente necesaria para alimentar a una sociedad dinámica. Cuarto, la democracia se enfrenta a la imposibilidad de "petrificar" simbólica o realmente el actuar político (Lefort, 1990: 190).

> La noción de un lugar que yo califico de vacío porque ningún individuo, y ningún grupo, puede serle consustancial; la noción de un lugar infigurable que no está ni fuera ni dentro; la noción de una instancia puramente simbólica, en el sentido de que ya no se la localiza en lo real; pero además hay que observar que, por la misma razón, la referencia a un polo incondicionado se desdibuja; o, si así se prefiere, la sociedad enfrenta la prueba de una pérdida de fundamento […] La huella de este acontecimiento puede ser observada

> en dos registros. Por un lado, junto a la desincorporación del poder, se opera una desintrincación entre la esfera del poder, la esfera de la ley y la esfera del conocimiento […] Por otro lado, la formación de una escena política, escena sobre la cual se ejerce la competencia por el poder, va a la par con el movimiento que da plena consistencia a la sociedad civil, revelando ser ésta la misma de parte a parte, a través de sus divisiones (Lefort, 1990: 190).

El corolario es que el poder y las prácticas sociales que permiten que la política sea algo más que una relación estratégica desde y para el Estado; algo más que la persecución del orden político; algo más que la reproducción del *status quo* que se presenta como forma deseable de control, de modelación del cuerpo y del espíritu, y de la subjetividad en general, es que no puede nuclear esa determinación de encapsulamiento en un llamado abstracto a la unidad, sea nacional o identitaria, porque la sociedad democrática en su autonomía creciente está imposibilitada a pensarse en ese esquema. Más bien puede comprenderse a sí misma en términos de un poder que otorga el reconocimiento a la alteridad, en tanto reverso de la identidad. De este modo, el poder en una sociedad democrática se aleja demasiado de aquella forma que lo emparenta a un acto de resistencia, o más aún, de aquella manera que se coloca como contra-poder, y que por momentos pretende el establecimiento de una relación directamente proporcional con el poder que quiere contrarrestar.

Para Jaime Torres Guillén, el intercambio entre las formas que tiene el poder para sucederse en la sociedad democrática puede ser comprendido mejor desde el ángulo de la *lucha por el reconocimiento*, que es un vocablo emparentado con el de la alteridad, o si se quiere, con el bagaje de la diferencia. La presión que la sociedad ejerce sobre el poder que irradia la política y el Estado es producto de una intencionalidad clara: con cada contestación la pretensión es que el poder cambie su trayectoria. Sin embargo, lo que el lector encuentra en esta obra es un resultado inquietante: la expectativa del cambio siempre se pierde, siempre palidece

frente al espectáculo de la anarquía que produce el poder político con su obrar cotidiano en el momento en que fue contestado.

Este hecho me recuerda el guiño que Giorgio Agamben recupera de Pier Paolo Pasolini, particularmente de su película *Salò o los 120 días de Sodoma*, realizada poco tiempo antes de su asesinato. Como es sabido, Pasolini intenta mostrar la férrea mistificación de la fascinación del poder del Estado y de la Iglesia de su tiempo, así como del poder que flotaba con la herencia del fascismo —presente desde el título de la película— y la del consumismo de la sociedad capitalista. Una triada reflejada con violencia, directa, sin matices, donde el morbo, el asco y el dolor son una misma cara de la moneda del poder fascista del Estado. En el epílogo del libro *El uso de los cuerpos*, titulado "Para una teoría de la potencia destituyente", Agamben escribe: "Pier Paolo Pasolini le hace decir a uno de los jerarcas de Salò que la verdadera anarquía es la del poder" (Agamben, 2017: 489). Este es un recordatorio, sugiere Agamben, de que el poder no sólo cumple la función de reducir complejidad en el seno de las sociedades, sino que es una máquina de producción de bucles de complejidad, a la que le gusta gozar con la desarticulación pausada de los cuerpos de sus víctimas, hasta que las vuelve completamente inoperosas, y sin pretenderlo, con este guiño abre la posibilidad de pensar en un nuevo campo de diferencias para la política, pero que solo puede ser revelado una vez que se perfora la dimensión anárquica que produce el poder en su convicción salvadora, es decir, en su concepción institucional y estatal. Y es aquí, en esta encrucijada teórica e histórica, donde el libro de Jaime Torres cobra relevancia para las ciencias sociales mexicanas y para el estudio de la historia de nuestro tiempo presente.

## 2. Descentramiento democrático

Lo que se discute en la obra *Gramáticas del reconocimiento en México* son las maneras de adaptación a los cambios repentinos que

nuestro sistema social ha producido en su desarrollo político reciente, sobre todo a partir de sus efectos en el campo político, que en este caso es el de la democracia mexicana. El autor subraya el papel determinante de los trastrocamientos en la historicidad por parte de una serie de acontecimientos de enorme relevancia social y política y con un gran impacto en la opinión pública nacional e internacional. Con ello, apunta a la importancia que tienen las temporalidades de todos aquellos que padecen el poder de la violencia, del despojo y de la desaparición, evidentemente en un país donde pareciera que estos fenómenos son práctica cotidiana y "normalizada". De aquí, pues, que la centralidad de la figura de la víctima en México no sea un accidente, ni un caso aislado y mucho menos sin relación con la democracia. Al contrario, el tipo específico de víctimas que ha producido el sistema político mexicano en los últimos lustros califican y modelan el tipo particular de régimen democrático en el que vivimos.

Acaso sin nombrarlo, el autor discute diversas dimensiones de las cuatro modalidades clásicas que la sociología política tiene en su interés por el cambio social y político: a) qué ventajas plantea el cambio de una situación específica, es decir, qué se quiere derribar y qué se pretende erigir; b) cuál es el origen de la anatomía del cambio que está visibilizándose; c) qué papel juega el sistema político al frenar o liberalizar esas transformaciones; y d) qué "calidad intelectual" importa el pasaje de una a otra situación, lo que sugiere la necesidad de observación del impacto en la vida pública de ese fenómeno bajo estudio (Horowitz, 1986: 113).

Pienso que Jaime Torres ha traducido de manera fina estas cuatro modalidades presentes en algunos momentos de expansión de lo político de nuestro país. Desanuda varios de los principales vectores históricos y simbólicos de tres de los casos paradigmáticos de la condición democrática mexicana: el Movimiento Ciudadano por la Justicia 5 de Junio, que nace a causa del incendio de la Guardería ABC en Hermosillo, Sonora, que tuvo lugar el 5 de junio de 2009 y donde murieron 49 infantes

y más de cien resultaron heridos; el Movimiento Por la Paz con Justicia y Dignidad que nace en 2011 luego del asesinato del hijo del poeta Javier Sicilia en Morelos, y se vuelve una reacción nacional a la intensificación de la entonces llamada "Guerra contra el narcotráfico" llevada a cabo por el Estado mexicano, cuyo titular era Felipe Calderón Hinojosa. Finalmente, el Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México, que nace en 2015, y aglutina a más de sesenta colectivos de búsqueda y organizaciones de familias de personas desaparecidas también a causa del combate al narcotráfico. Los tres casos son los *homo sacer* de la democracia mexicana.

No hay que dejar de lado el cambio de fondo que estas experiencias presentan: en los años noventa, y me atrevería decir que desde los años setenta, la acción de los movimientos sociales en México reivindicaba un abanico amplio de injusticias, pero siempre terminaban inscritas como batallas abiertas, frontales al Estado y al régimen político autoritario —piénsese, por ejemplo, en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. En los tres casos señalados se despliegan en un contexto de "normalidad" democrática conjugada con una serie de regresiones autoritarias que terminan por quebrar el carácter positivo que había adquirido la evolución de la democracia mexicana después del año 2000 (Covarrubias, 2017: 197-214).

Los tres episodios conjugan una mezcla procaz de formas de negación de la vida que hunde sus raíces en los efectos de la violencia criminal, pero también en aquella que se genera desde el Estado, así como en la corrupción del sistema político mexicano, que no puede separarse del amiguismo aún presente entre empresarios locales y nacionales, gobernadores y familias presidenciales, en una enigmática declinación de la organización político-económica que podría ser identificada como una forma extrema de capitalismo político. Lo que llama mucho la atención es la transversalidad de los tres fenómenos, al pasar de sexenio a sexenio, al no encontrar respuesta eficaz por parte de las insti-

tuciones federales y estatales; al desdeñar a los familiares y a las víctimas que los tres casos tienen en su origen; al impartir justicia a cuenta gotas; y en el que ya llevamos más de dos sexenios en esa intensa labor de organización, desorganización, nuevamente organización, de las familias, acompañantes, amistades, aliados estratégicos. Pareciera que el terreno donde han desarrollado sus luchas es análogo al del mito de Sísifo: cada vez que se abre el horizonte de la política mexicana a una posibilidad de justicia, cada vez que se está a punto de llegar a esa difícil cima, todo cae y es necesario volver a empezar, una y otra vez.

El desgano funcional del Estado mexicano y de los encargados de ocuparse en la resolución de los tres casos abordados en el libro, nos hacen pensar que si lo evidente es que nunca se termina de entender al otro, entonces, ¿cómo es posible que ese otro sea reconocido?, ¿cómo ir a su encuentro si no se vislumbra ninguna posibilidad de apertura? En los tres casos ha operado por parte de las autoridades del Estado mexicano una acción desdiferenciadora hacia ellos, lo que sugiere un acto de una enorme violencia pues esa conducta oculta un borramiento de cada uno de los miembros de los colectivos, de las víctimas directas e indirectas, en tanto *otredad*. La obra de Jaime Torres Guillén subraya a la falta de conocimiento sobre el *otro* como central en el actuar de las élites políticas mexicanas. Agregaría por mi parte que esto también quiere decir que jamás se termina de conocer al otro porque no se le quiere entender. La apatía es palpable en el rol de un gobierno que no corresponde a las expectativas de cambio generadas, con independencia del signo político partidista que enarbole. Por ello, insistía líneas arriba sobre la necesidad de salirse de la trampa de la simetría del poder entre aquellos que lo detentan desde el Estado y aquellos que lo padecen desde la sociedad bajo la forma de las víctimas.

Los movimientos estudiados son expresiones fehacientes de un momento de explosión de lo político. Son tres actos gestionados por aquellos que no tenían posibilidades de ejercer el po-

der antes de la irrupción del acontecimiento en el que se vieron involucrados. De alguna manera, ridiculizan al poder del Estado a través de las formas populares que adoptará la agonía pública en tanto "prácticas de dignidad", incluso por aquellas manifestaciones sociales discrepantes internamente a cada uno de los movimientos estudiados, que rozan el borde de un "aparente" sin sentido, pero siempre logran con precisión el cometido trazado en su formación y práctica política: disparar de manera continua a la obsolescencia de la vida compartida que nos han heredado y que experimentamos como una suerte de oxímoron que acomete cotidianamente hacia el punto neurálgico de una "oscura luminosidad" democrática que hace volver lo político una y otra vez al primer plano.

Una oxímoron que, por ejemplo, en el caso de las desapariciones, expresa en primer lugar una pérdida gradual del derecho a la ciudad de cualquier sujeto y especialmente el derecho a aparecer vivos en la ciudad. Si en nuestro país se ha perdido el derecho de aparición, entonces, en segundo lugar, tenemos una forma de desaparición que es síntoma de la fuerza de ley no del Estado, sino de un conjunto de organizaciones privadas (el crimen organizado, se quiera o no, es una organización privada) que imponen su particular mecanismo de estructuración de la esfera pública. En tercer lugar, tenemos la exigibilidad social cuando se dan a la tarea de hacer reaparecer a los sujetos desaparecidos, y que cobra en muchos de los casos, por desgracia, la forma del cadáver. Al desaparecerlos como sujetos aunque las instituciones estatales no sean las que enarbolen la política de la desaparición, el Estado, en su intención de cumplir su función garantista como lo es el derecho de existir en la ciudad, los hace reaparecer como espectros y no como sujetos, ya que terminan recluidos en el número, la cifra, el expediente, o en muchos casos, simplemente en una bolsa de huesos.

Por ello, quizá una de sus derivaciones sea la reproducción de la deuda excepcional (por encontrarse fuera de toda norma) de la

esfera pública mexicana con relación a las formas de elaboración de una política del duelo que atañen a las desapariciones sistemáticas que los sujetos padecen a lo largo del territorio nacional, ya que hablar de desaparición en nuestro país no supone incluir únicamente a las desapariciones físicas de varias decenas de miles de mexicanos/as, sino también opera como metáfora del despojo y destierro de la esfera pública. En los tres movimientos, un rasgo que comparten es aquel del proceso de elaboración del duelo que pretende limitar la deuda que la violencia del Estado impone en el tiempo, pero que se ve obligado a pasar (saltar) a un campo desigual como lo es la esfera pública para elaborar fragmentariamente ese duelo en las tensiones que le subyacen a este orden de cosas: pertenece a la comunidad, no son manifestaciones exclusivas de un sujeto, de una madre o un padre, de un hermano o un hijo, ya no puede ser simplemente reducidos, atomizados.

En los tiempos que corren, los partidarios de una política de la memoria organizada de forma cronológica pierden hegemonía, y con ello caen al vacío sus recursos sobre todo intelectuales y culturales, desde donde alguna vez sustentaron sus palabras, sus críticas, sus amoríos sexenales, sus preferencias ideológicas, sus saltos al vacío. En lugar de estos, quedan aquellos que hacen de la memoria un sentimiento desde el cual decir y confrontar; una memoria empañada y empeñada en lograr sacar a la superficie un continuo fluir psíquico, ya que en lo profundo de nuestro inconsciente, subyace —como mera forma de rechazo al ninguneo— un profundo malestar compartido frente a ese poder ejercido siempre en una lógica de "arriba hacia abajo" (*top down*). Pero además, este momento no deja de abonar al campo de batalla donde tienen lugar nuestras mejores escenificaciones, aunque anuncien un espectáculo que puede terminar en la coronación de un nuevo *mythomoteur*. Siempre es una posibilidad de que todo regrese a una forma anterior o posterior, no necesariamente los cambios micro-políticos, allende a los macro-políticos, suponen desde un punto de vista ético —en el sentido que la entiende el

autor de esta obra— un crecimiento de la calidad de la participación y del desarrollo de las virtudes democráticas, cuando el poder aparece en una dinámica de abajo hacia arriba. Es en este proceso a un tiempo contingente y funcional para la expansión de lo político donde se ha vuelto oportuna, dice Jaime Torres Guillén, la elaboración de una gramática del reconocimiento. Con más precisión: una gramática "otra" del reconocimiento, que prefigure una forma innovadora de conceptualizar la obligación moral en situaciones históricas marcadas por una profunda agudización de las injusticias.

## 3. Una teoría crítica de la justicia

Me parece necesario subrayar la relevancia de las palabras que *nombran* y *definen* a la política contemporánea, y sobre todo a la que está situada en nuestra circunstancia mexicana. ¿Qué es la política, qué es lo político?, ¿cuáles son los límites de uno y de otro desde un punto de vista histórico, pero también teórico? Parecieran interrogantes que un observador atento a las dinámicas del poder podría responder de modo eficiente, quizá también de manera eficaz. Sin embargo, justo cuando las dinámicas del poder han cambiado y se vuelven impredecibles, es que comienzan los problemas para elaborar esas respuestas que necesitamos, y que no tenemos. El autor de la obra avanza una respuesta: "El libro hace referencia a gramáticas del reconocimiento, entendidas como exigencias que resultan de una crítica colectiva a las injusticias padecidas". ¿Qué entiende el autor por gramática, ya que es un concepto central de su reflexión? Dice: "Normas que las personas siguen para que se les reconozca como sujetos con capacidad de actuar y juzgar correctamente. Con este concepto se hace referencia a la idea de que en la dinámica de las relaciones sociales, existen experiencias morales que trascienden a la sociedad dada, al apuntar a nuevas formas de convivencia basadas en ideas y valores sobre lo que es justo, correcto, digno o con mayor libertad social".

Es decir, las gramáticas del reconocimiento aluden claramente al sentido de justicia que subyace a un hecho "traumático" y, por ende, vuelven a este una gramática en su sentido pragmático. En las tres experiencias estudiadas, el trauma siempre es tiempo presente. Codifica y captura nuestra atención colectiva. Se niega a ser simplemente un recuento de daños, un episodio más de la enorme cadena de impunidad manifiesta y latente en la vida pública de México. Hay, pues, una suerte de triple figuración moral del agravio y el dolor: lo personal es político, lo familiar es público y lo colectivo es singular. La operación que hace posible ese devenir, es la materia prima de este libro, ya que solo en los conflictos es posible el llamado al reconocimiento y la exigencia de justicia. No olvidemos, dice Torres Guillén, "que la pregunta por la justicia aparece en momentos de crisis y grandes convulsiones sociales".

Hacia el final de la obra, esta elaboración teórica cobra toda su significatividad. "De esta manera", escribe Torres Guillén, "la obligación moral o el deber ético con las y los otros, en sociedades del desprecio como la que impera en la sociedad capitalista, es fruto de experiencias de sufrimiento y exigencias de justicia. Su contenido sólo podría derivarse de dichas experiencias vinculadas a una teoría crítica capaz de influir en la praxis social de la que ella deviene como momento práctico transformador. Esto es, vinculado a una teoría crítica cuyo conocimiento esté orientado a la acción en un contexto práctico-político delimitado por los indignados de la tierra. Por todo esto, el contenido de la obligación moral sólo podría reconstruirse a partir del desarrollo de una teoría social crítica".

Con ello, nos recuerda el autor en una suerte de forma fenomenológica de teorización, que habitamos "un mundo intersubjetivo", no un mundo de individuos abstractos, mucho menos un mundo fundamentado en una mera *doxa*. Por consiguiente, al ser un mundo intersubjetivo, lo político que anuncian las gramáticas (a)bordadas en el libro, hace suyo el "descentramiento" en el que nos encontramos como sistema social. Por lo tanto, nuestra so-

ciedad democrática definitivamente ha perdido su ser centro. Es un proceso en marcha, por lo que además de la disputa existencial y personal que dinamitaron a los tres movimientos, es decir, son movilizaciones que tienen como común denominador a la violencia, dejan entrever que son querellas por la toma de la palabra, ya que esa apropiación terminará en una estructuración de una auténtica política de la palabra (reconocimiento). La pretensión es dejar hablar al que se encuentra en desventaja en tanto legítima exigencia de justicia. A mi entender, en el libro este es el origen de la obligación moral que permite la vinculación, original y pertinente, entre moralidad e indignación, al tiempo que objeta la concepción más recurrente de pensar los fenómenos de injusticia a través de la lente del binarismo contrato y libertad.

El libro tiene una textura poliédrica, por lo que puede ser del interés de investigadores, estudiantes y profesores de diversos campos disciplinarios como la sociología, la ciencia política, la historia, la filosofía, la antropología, la psicología social, la comunicación, etcétera. Pero también del interés de periodistas, comunicadores y políticos. No tengo duda alguna acerca de la vigencia de este estudio sobre los fenómenos de injusticia en México. Las gramáticas sociales de las que habla este libro son un instrumento que permite observar, analizar y explorar el "estado de salud" del mundo social en una forma novedosa, ya que se aleja de las "evaluaciones" estandarizadas que arroja el Estado o los análisis cuantitativos sobre lo social, interpretando a este último como un mero agregado de personas. Quisiera decir que su aparato teórico puede ser compartible para emprender el estudio de las injusticias en contextos de escasez económica y social, conjugados con una enorme fascinación por el poder, como sucede en diversas regiones de América Latina. La obra de Jaime Torres Guillén vuelve una y otra vez al problema de la situación. De hecho, la suya es una obra que pretende pensar *una* teoría de la justicia situada, pero al mismo tiempo logra rozar mínimamente el carácter universal de las exigencias de justicia.

Nuestras ciencias sociales tiene un compromiso con la originalidad del pensamiento, no con la repetición, que rápidamente nos coloca en el campo de la reproducción. Se trata, en resumen, de ofrecer cabotajes de pensamiento que nos permitan atisbar tirones de comprensión del mundo en el cual estamos inmersos en todos sus órdenes instituyentes. Esta es una tarea en la que todos estamos involucrados y frente a la cual necesitamos compartir nuestras experiencias. En el caso de *Gramáticas del reconocimiento en México. Contribución a una teoría de la justicia como análisis social*, definitivamente nos encontramos con una reflexión de largo respiro, ya que el proyecto que ha desarrollado su autor es el de la construcción de una teoría que de cuenta de la constitución moral de una sociedad como la mexicana, lo que en palabras del autor quiere decir: "una Teoría crítica (y no una ética) que evalúe moralmente una determinada sociedad, debe partir no de restringidos hallazgos empíricos del agravio (movimientos sociales, conflicto de identidad o de clase), sino de analizar tales descubrimientos a la luz de una teoría de la justicia como análisis social". No me queda más que celebrar su publicación, invitando a los lectores a que hagan suya esta obra importante para el entendimiento de nuestra situación actual.

# Referencias


Agamben, G. (2017). “Para una teoría de la potencia destituyente”. En Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Covarrubias, I. (2017). “México, del cambio político a la inseguridad de la democracia”. *Revista Historia Autónoma*, 10.

Foucault, M. (1999). “Las mallas del poder”. En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

Horowitz, I. L. (1986). *Fundamentos de sociología política*. México: FCE.

Lefort, C. (1990). “Democracia y advenimiento de un ‘lugar vacío’”. En C. Lefort, *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Tocqueville, A. de (2000). *La democracia en América*. México: FCE.

# Introducción general

Esta obra pone a prueba la tesis teórica derivada de la filosofía social contemporánea, la cual afirma que el motor de los procesos históricos para la realización de la libertad social, entendida como la institución de la vida pública democrática o el espacio social donde se construye de manera deliberativa las convicciones generales de cómo habría que vivir juntos los diferentes, son las luchas morales de las y los indignados de la tierra. El argumento sostiene que las acciones sociales de estos brindan mejores elementos para la construcción teórica de la obligación moral y las razones prácticas de una voluntad democrático-pública, que coadyuven en la creación normativa de un tipo de socialización, en la que puedan observarse modelos de justicia social a través de la esfera del reconocimiento.

El hilo conductor del trabajo es la noción de lucha por el reconocimiento de Axel Honneth y el concepto de gramática. La primera se entiende no sólo como un concepto teórico de la filosofía social,[1] sino también como una experiencia histórica por medio de la cual los sujetos amplían su sensibilidad moral y su valoración política, cuando padecen el menosprecio, el agravio o la violencia sistemática, y se disponen a confrontarlas a partir de sus prácticas de dignidad o estima moral de sí. En cuanto al concepto de gramática, representa un instrumento analítico para

1 La teoría del reconocimiento no se limita al trabajo de Axel Honneth, pues existe una diversidad de investigaciones filosóficas sobre el tema, que hacen necesario un debate sobre el concepto de reconocimiento en los diversos campos de la teoría social y las dinámicas del conflicto. Este trabajo pretende contribuir a ello. Para una revisión general de las perspectivas contemporáneas sobre el reconocimiento, véanse Lazzeri y Caillé (2004); Schmidt am Busch y Zurn (2010) y Siep (2014).

comprender la acción social a partir de lo que los sujetos hacen y dicen, cuando evalúan y critican determinadas relaciones sociales o situaciones que consideran injustas. Una gramática abarca una serie de normas que las personas siguen para que se las reconozca como sujetos con capacidad de actuar y juzgar correctamente (Boltanski, 1990; Lemieux, 2017). Con este concepto se refiere la idea de que, en la dinámica de las relaciones sociales, ciertas experiencias morales trascienden a la sociedad al apuntar a nuevas formas de convivencia basadas en ideas y valores sobre lo que es justo, correcto, digno o con mayor libertad social. Se privilegia el sentido normativo del concepto, porque ensayamos esta tesis teórica en escenarios de conflicto social donde se evidencia con mayor claridad el contenido moral de las gramáticas.

Así, pues, este libro aborda las gramáticas del reconocimiento como exigencias que resultan de una crítica colectiva a las injusticias. Esto es, son evaluaciones de prácticas institucionales nocivas para la libertad social. En estas gramáticas existe una racionalidad moral y comunicativa cuyo contenido versa sobre la actualización de ciertas formas de vida que han sido mancilladas. Estas gramáticas del reconocimiento, como veremos, son capacidades de sentido común que las personas muestran cuando cuestionan y valoran las situaciones de agravio que se les presentan en la vida diaria. Al posicionarse ante ellas, las y los indignados no sólo reprueban moralmente los obstáculos institucionales para la vida, sino promueven nuevas formas de socialización que contrastan con las formaciones sociales patológicas derivadas del capitalismo y su violencia estatal. Son, en palabras de Axel Honneth, gramáticas morales del conflicto social, por lo que deben comprenderse como luchas sociales.

El libro se divide en dos partes. La primera es de naturaleza teórica. Presenta brevemente la manera como se concibe y se trata el fenómeno moral en filosofía y su necesario tránsito hacia la teoría social. En concreto, trata de la dificultad de rehabilitar el contenido de la obligación moral, base de toda orientación para

la vida correcta y de la crítica a las diferentes formas de socialización malograda, desde el campo de la filosofía moral y la filosofía política y la necesidad de volver al tema de la vida moral, pero desde los estudios sociales del agravio y las dinámicas de desprecio de nuestras sociedades contemporáneas.

La razón principal de esta dificultad no sólo radica en el supuesto metafísico que subyace en la filosofía moral, sino que de alguna u otra manera queda limitada, en sus distintos intentos de fundamentar la obligación moral, a la indeterminación del contenido ético de la conciencia moral, debido a que su reflexión no está vinculada a los principios prácticos creados intersubjetivamente. De esta manera, al querer fundamentar la obligación moral en la mera reflexión autoconsciente del sujeto, se absolutiza su perspectiva a riesgo de distorsionar la obligación con los otros. Esto es, si la obligación moral es un medio con el cual se establecen los vínculos sociales para la vida, el contenido de dicha obligación no puede encontrarse en una disciplina como la filosofía moral, la cual supone que el contenido de lo normativo sólo puede dilucidarse en primera persona. Queda, por decirlo así, incapacitada para atender los problemas derivados del vínculo social y evaluar de manera crítica y colectiva las relaciones sociales de una sociedad determinada.

Por su parte, en su necesidad por ordenar racionalmente la sociedad, la filosofía política contemporánea dejó de lado el supuesto de la obligación moral para correr suerte con el desarrollo de la noción de justicia. Sin embargo, en su realización esta disciplina desplegó todo su arsenal intelectual para dilucidar una idea de justicia, pero siempre en el marco de una concepción de sociedad basada en el intercambio de mercancías y mediada por la ficción del contrato social, el Estado y la libertad negativa. Por tanto, en buena medida, la idea de justicia se equiparó con los derechos subjetivos entendidos como protección individualizada de la voluntad privada. El resultado fue que, el contenido moral de las relaciones sociales que tienen que ver con formas elemen-

tales de reconocimiento intersubjetivas, o con los vínculos de socialización que se tejen a través de la obligación moral, pasaron desapercibidas por esta disciplina.

Por todo ello, la tesis principal de esta primera parte afirma que el tema de la obligación moral sólo puede ser rehabilitada con éxito desde una teoría social abocada al despliegue de criterios mediante los cuales podrían evaluarse las relaciones sociales que permiten o impiden la autodeterminación y autorrealización de los sujetos en comunidad. Pero esta teoría social no podría lograrse si basa su crítica sólo a partir de ciertos hechos o eventos empíricos donde se podrían observar formas de obligación moral. Necesita esbozar, por lo menos, una teoría normativa para la acción que justifique las condiciones sociales por medio de las cuales los sujetos pueden descubrir diferentes maneras de lograr la autodeterminación y autorrealización mutua.

En este sentido, un contenido de obligación moral podría establecerse a partir de una teoría de la justicia acoplada a experiencias históricas de moralidad; esto es, como teoría crítica vinculada a una perspectiva ética, que haya puesto en operación estudios empíricos de los potenciales normativos para la acción, mostrados por grupos o sectores específicos de la sociedad. Con esto se estaría en condiciones de conocer el supuesto nexo entre las experiencias de desprecio y el cambio social, que se desprende de la tesis teórica de la filosofía social contemporánea antes descrita. En buena medida, la primera parte de este libro está dedicada a elaborar una contribución a esta tarea. Es entonces apenas un ensayo, una contribución que debe ser puesta a debate, a la crítica y, si es el caso, a su enriquecimiento.

La segunda parte del libro es empírica. Estudia luchas concretas de grupos, organizaciones y colectivos agraviados principalmente por el Estado (y por particulares al amparo del Estado) de diversas maneras, que en respuesta han desplegado acciones, discursos y prácticas morales no sólo para afrontar su situación, sino también para construir formas de socialización basadas en

el reconocimiento. El estudio aborda estas acciones como luchas morales que brindan elementos para la construcción teórica y práctica de una voluntad democrático-pública en México, porque con sus movilizaciones, protestas y propuestas, crean ideales-tipo de bases normativas para determinados modos de socialización, donde puedan observarse y evaluarse modelos de justicia social en las instituciones mexicanas.

Las luchas por el reconocimiento a las que hace referencia el libro, son las realizada por las y los integrantes del Movimiento Ciudadano por la Justicia 5 de Junio, el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad y las más de sesenta colectivos y organizaciones de familias que conforman el Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México. Como todo el trabajo empírico, está vinculado a mi argumento central desarrollado en la primera parte; aquí se trata de mostrar cómo las prácticas morales de estos movimientos contienen potenciales normativos con los que se podrían orientar pautas de comportamiento institucional con las cuales se fortalecería la construcción de una vida público-democrática más sólida en el país. Este entrecruzamiento entre los conceptos rectores de una teoría del reconocimiento y las experiencias históricas de la acción de los agraviados es precisamente la ruta para el análisis social de las gramáticas de la justicia en México.

A partir de estas experiencias de luchas morales y una perspectiva particular de la teoría del reconocimiento, ensayo una teoría de la justicia como análisis social. Las y los integrantes de estos movimientos son sujetos que no sólo evalúan, a partir de una gramática moral, los contenidos y prácticas normativas de las instituciones en México, sino que, además, en su lucha por el reconocimiento establecen marcos normativos desde los cuales se podría imaginar bases morales para la libertad social. En otras palabras, en sus prácticas y discursos cuyo contenido moral representan una especie de gramáticas de la justicia se pueden observar cierto potencial para reconstruir normativa-

mente las bases de las relaciones sociales de una comunidad que aspira al reconocimiento social.

El argumento de esta segunda parte sostiene que el aprendizaje social, derivado de estas luchas morales, nos capacita para marcar la pauta de una lucha por el reconocimiento, no sólo en el sentido de diagnosticar las patologías sociales, efecto de la sociedad del intercambio capitalista, sino también para abrir el horizonte a las diversas formas de resistencia moral, las cuales ensayan, en el día a día, dinámicas colectivas de vidas logradas. Todo esto nos posicionaría en un nuevo terreno teórico que, en la práctica de una teoría de la justicia como análisis de la sociedad y en el umbral de una crítica profunda al sistema capitalista, raíz de la actual sociedad del desprecio, brinda elementos para reconstruir el contenido teórico de una obligación moral, con la que, a partir de las gramáticas históricas de la lucha moral en México y en otras partes del planeta, volvamos a preguntar, discutir e imaginar la transformación del mundo.

# Primera parte

## Reconstruir el contenido teórico de la obligación moral

# Capítulo I
# De la filosofía moral a la teoría crítica

## 1.1 El eclipse de la obligación moral en la filosofía

En el occidente moderno, la filosofía moral[2] orientó una idea en lo concerniente a la forma correcta en que individuo y sociedad se relacionarían (Schneewind, 2009: 25). Según J. B. Schneewind, la filosofía moral del siglo xvii y xviii contribuyó en gran medida con los conceptos filosóficos mediante los que se discutiría la humanidad en las sociedades europeas. La idea de vida occidental lograda proyectada y actuada por agentes morales, en buena medida fue creada por la filosofía moral de pensadores religiosos y antirreligiosos (Schneewind, 2009: 30). Fue en este campo donde el deber y la obligación vinculante de actuar de manera correcta ofrecieron la orientación para la moralidad[3] europea. A partir de ahí la filosofía política y del derecho tuvieron contenido para desarrollarse como disciplinas una vez que contaban con la categoría de sujeto moral.[4]

Así, los diferentes conceptos de lo bueno, justo y correcto que hoy se postula en las sociedades occidentales tuvieron su génesis

2 Usaremos el término filosofía moral como sinónimo de ética, entendido como aquella disciplina filosófica que estudia y analiza la justificación y validez de los enunciados morales.

3 Entiéndase como la obligatoriedad o prohibición de una acción moral (Guariglia, 1996: 14).

4 "a) Comportamiento individual o colectivo, asignándole la propiedad de estar *orientado* en relación con un *valor*. b) Cierta conducta con la *autoridad* de una tradición (*mores institutaque maiorum*), de modo tal que conjuntamente se ejerce una presión o coerción pública en pro del acatamiento generalizado de ella. c) Se aplica a las acciones cuya *moralidad* puede apoyarse en razones más generales que la mera vigencia fáctica de una costumbre" (Guariglia, 1996: 12-13).

en la filosofía moral, la cual no sólo modeló los tipos de conductas aceptadas en la moralidad europea, sino que, en realidad, brindó elementos para "decidir qué hacer, qué defender y qué condenar, qué principios de conducta aceptar y apadrinar en tanto guías o formas de controlar nuestras propias elecciones y quizás también las de otras personas" (Mackie, 2000: 120). Con el desarrollo de la filosofía moral los comportamientos individuales obtuvieron rutas de orientación vinculadas a valores, esto es, a determinadas estimaciones de lo que se consideró humano, justo, civilizado, bueno. Se conformó así, al menos en la teoría, una conciencia moral en un agente racional y virtuoso.[5]

Con todo, al paso de los siglos, la filosofía moral se encontró con dos problemas: tras la caída de la metafísica y el desplazamiento del pensamiento religioso se cuestionó el fundamento de la obligación moral; luego, tras la aparición de las sociedades plurales se preguntó si existía la posibilidad de construir y justificar el conocimiento objetivo de valores y normas de determinado contenido moral.

Sobre el primer problema, hubo quienes como Ernst Tugendhat, afirmaron la existencia de una desorientación moral producto del ocaso de la legitimación religiosa de la ética. Esto los motivó a preguntarse ¿Qué posición podemos o debemos adoptar frente a la ética tras la exclusión de la legitimación religiosa? (Tugendhat, 1997: 15). En el campo de la filosofía moral se tomó en serio la pregunta que cuestiona la posibilidad de hacer juicios morales sin tener un fundamento que lo sostenga. Se pensó que, si se rechazaba la fundamentación religiosa de los

5 "La conciencia moral es, pues, la capacidad discursiva del agente mediante la cual él puede integrar sus *actos pasados* desde una perspectiva nueva, que le permite revisar, parcial o totalmente, el sentido que esos actos tuvieron en el momento de ser llevados a cabo, a fin de incorporarlos con el signo cambiado a la unidad narrativa de su propia vida de modo consistente con su punto de vista prudencial o moral actual, y la capacidad argumentativa de incorporar en la deliberación de sus *acciones futuras* el punto de vista de las personas afectadas por su acción […]," (Guariglia, 1996: 264). Ideas como éstas abundan en tratados y manuales de filosofía moral.

juicios morales por metafísicos, tendrían que rechazarse también las morales basadas en una fundamentación apriorística. La razón radicó en que, si se rechazan ambas y además se piensa que no se pueden justificar empíricamente los juicios morales, éstos pierden su sentido (Tugendhat, 1997: 17). ¿Qué se podía hacer ante esta aporía?

Éste fue el motivo por el que Tugendhat se empeñó en buscar comprensiones no trascendentes que justificaran los juicios morales. Pensó que la solución no podría venir de los teóricos de la ética clásica o kantiana, debido a que para ambas tradiciones los juicios morales sólo se pueden justificar "desde arriba", esto es, desde un principio supremo (Tugendhat, 1997: 24). De hecho,

> […], la mayoría de los éticos actuales (en especial los anglosajones) opina que la pregunta por la justificación de nuestros principios morales carece de sentido. Por eso creen que la tarea del filósofo moral sólo consiste en reflexionar sobre las "intuiciones" morales propias y en organizarlas poniéndolas bajo un principio que luego, a su vez, se deja suspendido en el aire al lado de otros principios morales sustentados por otros. Al hacer esto no advierte que estas intuiciones, en cuanto juicios morales con pretensión de objetividad, tendrían que disolverse cuando se renuncia a su pretensión de justificación (Tugendhat, 1997: 25).

De aquí se puede inferir por qué anteriormente el tema de la obligación moral no encontró refugio en la filosofía política de Thomas Hobbes, John Locke o J. J. Rousseau, la cual llegaba al terreno que antes ocupaba la filosofía moral, antes bien se construyó toda una teoría filosófica que combatió con severidad cualquier fundamento ético sobre el vínculo social a través del concepto de Estado, propiedad y voluntad general. De esta manera, la obligación moral en las sociedades occidentales quedó oscurecida luego que no integrara las bases filosóficas de la modernidad que determinarían los criterios normativos para la vida social.

## 1.2 La solución kantiana ante el ocaso de la obligación moral

Sobre este problema, Christine M. Korsgaard (2000) escribió un libro indispensable acerca del tema. Se interesó en la fundamentación de toda exigencia moral relacionada con la acción. Como Tugendhat, Korsgaard tomó en serio el problema que se desprendía después de la "muerte de Dios": si la religión ya no es fuente de la ética y la obligación moral declina, entonces ¿el único camino a seguir es la obligación al Estado y al contrato? (Korsgaard, 2000: 17). Este desafío se sintetizó en la pregunta ¿qué hace normativa a la moral?

Qué duda cabe que dicho cuestionamiento fue tratado de manera sistemática en la historia de la filosofía moderna. Sobre el fundamento o razón de la obligación moral, Korsgaard encontró que los filósofos habían planteado, al menos, tres tipos de respuestas. La primera es la del llamado voluntarismo sostenido por Samuel Pufendorf y Thomas Hobbes: la obligación surge del mandato de Dios, de un soberano o del Derecho; por tanto, es la voluntad legislativa la fuente de toda normatividad (Schneewind, 2009: 124 y *ss*). Otra se ubica en el realismo de Samuel Clarke, Richard Price en el siglo xviii y H. A. Prichard, G. E. Moore y W. D. Ross, a principios del siglo xx, en el cual se planteó que "las exigencias morales son normativas si son verdaderas, y son verdaderas si hay entidades o hechos intrínsecamente normativos a los que describan correctamente" (Korsgaard, 2000: 32). Una más en el asentimiento reflexivo de Francis Hutcheson, David Hume, John Stuart Mill y Bernard Williams (Schneewind, 2009: 400 y *ss*). En ellos se puede leer que la moralidad se basa en la naturaleza humana, por lo que bastaría explicar su fundamento en dicha naturaleza. Como la moralidad es una suerte de proyecciones de nuestros propios sentimientos y disposiciones morales, demostrar por qué ésta es buena para nosotros implica cuestiones prácticas. Ahí se encontraría el fundamento de la obligación.

Sin embargo, para Korsgaard estas respuestas a la pregunta normativa de ¿qué motivos o razones nos impulsan a ser sujetos morales? son insuficientes. En su lectura, la falla radicó en que, al desplazar e invisibilizar el referente ético de la obligación, esto es, en una suerte de "muerte de Dios", la obligación quedó convertida en contrato, en alianza o en mandato. Así, si en el mundo natural y humano las acciones son indiferentes moralmente, no hay lugar para los valores. La mayoría de los filósofos modernos, al rastrear la obligación moral en medio de un mundo indiferente y mecánico, llegaron a la conclusión de que ésta no se podía obedecer porque carecía de fuente normativa en sí misma. Ésa fue la razón por la que Hobbes creyó que sólo el poder del legislador otorgaba una fuerza especial a los mandatos morales (Korsgaard, 2000: 41). De esta manera, la sanción, la coerción estatal y su instrumento, el Derecho, permitieron que la obligación se tomara en cuenta en las relaciones sociales, pero desvirtuada, sin contenido moral y sin una justificación filosófica.

Pero Korsgaard pensó que existía una versión en la cual podría encontrarse una respuesta satisfactoria al problema planteado. Se trata de la filosofía que, desde Immanuel Kant hasta John Rawls, sostiene que la fuente de la normatividad de toda exigencia moral se encuentra en la voluntad del agente (Schneewind, 2009: 571 y *ss*). Esto es, que "la capacidad de reflexión autoconsciente acerca de nuestras propias acciones nos confiere una especie de autoridad sobre nosotros mismos, y es esta autoridad lo que otorga normatividad a las exigencias morales" (Korsgaard, 2000: 33).

Korsgaard y la mayoría de los kantianos sostienen que la sola razón práctica bastaría para reconocer mi obligación moral con los demás, por el hecho de concebirlos como seres autónomos de la misma manera que yo espero que ellos lo hagan conmigo. Lo auténtico o lo esencial de mi acción es que es humana y, por tanto, universal, porque reconozco en los otros fines y no medios. En esa reflexividad de la autodeterminación y autorrealización de la

identidad humana, Korsgaard encuentra la justificación filosófica de la obligación moral.

Por tanto, con esta guía, niega la cuestión de si ante el fin de la ética como metafísica lo único que queda es la obligación estatal y el contrato; antes bien piensa que la obligación moral es base de la naturaleza humana y fuente de todo sistema normativo ético. Según ella, las normas éticas "no simplemente *describen* la manera como regulamos nuestra conducta, sino que nos hacen *exigencias*: ordenan, obligan, recomiendan o guían; al menos, cuando las invocamos, nos exigimos ciertas cosas los unos a los otros. Cuando digo que una acción es correcta, estoy diciendo que *deberías* hacerla; cuando digo que algo es bueno lo estoy recomendando como digno de tu elección" (Korsgaard, 2000: 21).

Este fundamento justifica las exigencias de moralidad ante una pregunta normativa como la que cuestiona ¿es verdad que debo hacer tal cosa? ¿Por qué debo hacerlo? No se trata de responder como hicieron los racionalistas, de qué manera la razón tiene motivaciones morales, sino por qué la moralidad nos parece indispensable para valorar los que hacemos (Korsgaard, 2000: 25). En palabras de la autora:

> La pregunta de cómo explicar el comportamiento moral es una pregunta teórica en tercera persona, una pregunta que inquiere por qué cierta especie de animales inteligentes se comporta de cierta manera, mientras que la pregunta normativa es una pregunta en primera persona que surge para el agente moral que efectivamente debe hacer lo que la moralidad dicta (Korsgaard, 2000: 29).

Para Korsgaard, la necesidad de una teoría moral es indiscutible porque no sólo sabremos con ello el contenido de determinada moral sino también argumentar el sentido y la justificación de nuestras acciones en el marco de una moralidad. Ello apela al significado que le otorgamos a la identidad humana (Korsgaard, 2000: 31). Korsgaard cree que la vida humana tiene un propósito que sólo se alcanza conforme a normas éticas o acciones justi-

ficadas en exigencias morales. De esta manera, construimos la imagen de lo que pretendemos ser moralmente (más cooperativos, solidarios, fraternos, compasivos) y por ello la justificación de esta pretensión es moral.

Ahora bien, aunque la autora presenta una respuesta al problema, existe un déficit en su perspectiva sobre la obligación. Dicha falla se encuentra en la indeterminación del contenido ético que postularían los sujetos, una vez que éstos han decidido de manera autónoma y auténtica su proyecto de vida. En otras palabras, en su concepción sobre la obligación moral no se profundiza de manera suficiente el vínculo entre individuo y sociedad que permitiría dilucidar con mayor claridad el contenido de dicha obligación puesto que ésta sólo se podría justificar a partir de la relación con los otros. De aquí se desprende, además, que dicha perspectiva ética sería incapaz de aportar elementos para evaluar las relaciones sociales de una determinada sociedad en su nivel moral (su ideal de vida correcta, justa o lograda, por ejemplo).

## 1.3 Teoría crítica en vez de ética

Sobre este último punto, Ernst Tugendhat estaba consciente de semejante problema al preguntar ¿cómo evaluar un tipo de sociedad desde un aspecto moral si no existe acuerdo sobre el fundamento de las normas y los valores? Se preguntó si tendríamos que desarrollar una teoría crítica en vez de una ética, esto es, evaluar a la sociedad en sus aspectos normativos a partir de las condiciones socioeconómicas (Tugendhat, 1997: 18). Su respuesta fue negativa, porque no se puede criticar los aspectos normativos de determinada sociedad a partir de un análisis social. En concreto, señaló que "una conexión empírica entre un juicio moral determinado y ciertas condiciones socioeconómicas apunta sin duda a una crítica normativa, pero no la puede contener nunca en y por sí. Un juicio moral sólo puede ser criticado de manera normativa por otro juicio moral" (Tugendhat, 1997: 18-19). Para él, los

juicios normativos son autónomos frente a los juicios empíricos, y por tal motivo una teoría crítica no puede ocupar el lugar de la ética, sólo presupone una moral. Según él, Max Horkheimer y Theodor Adorno, ni el propio Karl Marx observaron este matiz debido a que:

> Las reflexiones de la crítica a la ideología pueden poner en cuestión principios morales en tercera persona, pero semejante crítica sólo puede alcanzar un sentido normativo si se presuponen, a su vez, los principios morales "en primera persona". Pero, ¿de dónde debemos tomarlos si no pueden ser empíricos y no es lícito recurrir a una reflexión apriorística, ni mucho menos a una tradición religiosa? (Tugendhat, 1997: 19-20).

Conviene precisar que es correcta la observación de Tugendhat acerca de la imposibilidad de evaluar los aspectos normativos de la sociedad a partir de las condiciones socioeconómicas. Una teoría crítica que basa su análisis social en los aspectos económicos no puede prosperar en el campo moral. Y, en efecto, ése fue el límite que encontró el programa de teoría crítica de Max Horkheimer al dejar de lado "la opción de una posible crítica de la vida cotidiana, en la que la teoría se sepa incardinada a participar en el proceso cooperativo de una interpretación de la actualidad motivada por el interés en la superación de las situaciones sufridas de injusticia" (Honneth, 2009: 45).

Para comprender las prácticas en la esfera de la acción de los conflictos sociales, Horkheimer privilegió el análisis económico.[6] Luego, intuyó que requería apoyo de las ciencias sociales, en especial, la psicología.[7] La fórmula fue la siguiente: la tarea de una

6 "Habría que investigar cómo llegan a crearse mecanismos psíquicos por cuyo intermedio pueden permanecer latentes aquellas tensiones entre las clases sociales que, sobre la base de la situación económica, tienden a generar conflictos" (Horkheimer, 1974: 33).

7 "[…], ahora la psicología tiende a convertirse en la fuente más importante a partir de la cual se pueda llegar a saber algo sobre los modos de ser del hombre. En los

economía política sería investigar las tendencias creadas por el capitalismo que generan, en su proceso de acumulación, un tipo de organización del trabajo alienante. Luego, con una ciencia social como la psicología, se estudiaría el tipo de psiquismo desarrollado en los sujetos insertos en estas tendencias. De ahí se desprende que la acción social estaría distorsionada por el egoísmo economicista que impone el capitalismo. Pero Horkheimer nunca dudó que no son las categorías psicológicas, sino las económicas las que se requieren para lograr el conocimiento histórico. La psicología sería sólo una ciencia auxiliar (Horkheimer, 1974: 30).

Por ello, desde esta perspectiva es imposible pensar en una socialización autónoma de la coerción del sistema económico capitalista. Éste es el núcleo básico del déficit sociológico de la Teoría Crítica de Horkheimer del cual llamó la atención Axel Honneth (2009). Para el primero, la dominación social de clase es total, por lo que cualquier acción social de los individuos sería falsa debido a las relaciones económicas capitalistas.

> Llegados a este punto, en definitiva, da la impresión de que la Teoría Crítica renuncia a la posibilidad teórica de determinar si, y hasta qué punto, los grupos sociales participan con su acción en los canales de integración de la sociedad (Honneth, 2009: 161).

Pero lo más importante, y esto es a lo que se refiere Tugendhat, una teoría crítica como la de Horkheimer es incapaz de evaluar en términos morales, las relaciones sociales en una determinada estructura social, porque ignora el potencial cognitivo y moral de los sujetos que, en su afán de oponerse y resistir a las diversas

---

momentos críticos, la psique llega a ser más que nunca un momento decisivo, porque los factores económicos ya no pueden resolver sin más la cuestión de si, y en qué sentido, la constitución moral perteneciente al periodo histórico que concluye es conservada o alterada por los miembros de las distintas clases sociales" (Horkheimer, 1974: 41). "Por consiguiente, la psicología tendrá que penetrar en estos factores psíquicos más profundos, por medio de los cuales la economía determina al hombre; en gran medida será psicología del inconsciente" (Honneth, 2009: 32).

formas de dominación y falta de reconocimiento, construyen, no sin esfuerzo, gramáticas de la justicia con las cuales buscan una integración social libre.

Este matiz es difícil de percibir. Quizá por ello existe demasiada confusión sobre el sentimiento moral. En la historia de la filosofía moral fue fácil identificar el sentimiento moral con la religión o lo irracional, así como confinar el fenómeno a aspectos particulares o individuales de las personas. En términos teóricos, la filosofía moral supone que el contenido de lo moral sólo puede dilucidarse en primera persona con lo que muestra su incapacidad para atender el problema del vínculo entre individuo y sociedad y una evaluación crítica de las relaciones sociales de una determinada sociedad.

Quizás esto obligó al pensamiento crítico a utilizar un concepto con menos confusiones y más alcance intelectual y práctico para atender los dos problemas mencionados, a saber, el concepto de justicia. De hecho, como bien señala Horkheimer, el concepto de justicia es más antiguo que el de moral, en lo que respecta al "papel decisivo en la lucha por una ordenación racional de la sociedad" (Horkheimer, 1998: 141). Sin embargo, pasarían varias décadas antes que una teoría crítica tomara en serio el concepto de justicia. De hecho, en el pleno siglo xx, la disciplina que trabajaría con mayor dedicación el mismo no sería más la filosofía moral, sino la filosofía política. Pero, en su realización, esta disciplina siempre batalló con diferentes obstáculos. Entre ellos, el tener que lidiar con la tensión entre libertad y justicia que desencadenó la manera como concibió la filosofía política moderna (Hobbes, Locke, Rousseau) las relaciones sociales basadas exclusivamente en el interés económico y mediadas por la ficción del contrato, el Estado y la libertad negativa. El resultado de todo esto fue que, al querer poner en operación una teoría de la justicia dentro de una versión atomista de la sociedad,[8] la

8 El término se refiere, como lo definió Charles Taylor, a aquellas interpretaciones o

filosofía política del siglo xx, sobre todo la derivada de la obra de John Rawls, se alejó, como ninguna otra filosofía, del contenido moral de las relaciones sociales que tuvieran que ver con formas elementales de reconocimiento intersubjetivas o de los vínculos de socialización que se tejen a través la obligación moral.

Aunque, en este contexto, aparecieron críticas a la teoría de la justicia distributiva con las que, de alguna manera, se esbozaron elementos de algún aspecto relacionado con la obligación moral, en todo momento quedaron pendiendo entre el trascendentalismo y el institucionalismo, entre la validez teórica y la teoría social. Como veremos, ninguna de estas críticas logró un equilibrio que permitiera conectar los procesos de desarrollo intelectuales, con los procesos de la acción social que diera cuenta de posibles rutas para la reconstrucción teórica de la obligación moral, a partir de criticar los aspectos normativos de determinada sociedad.

---

doctrinas filosóficas surgidas en el siglo xvii, que suponen que el individuo y sus derechos, constituye el origen y fin de la sociedad, por lo que niegan cualquier jerarquía a un principio de pertenencia u obligación (Taylor, 2005a: 225-226).

# Capítulo II
# El imposible de la obligación moral en la sociedad posesiva

## 2.1 El mito de la sociedad como contrato y dominio

Evaluar las relaciones sociales en términos morales fue un tema que se desarrolló en la modernidad europea, pero se abandonó. Cedió su lugar al valor de la libertad individual y a la igualdad. Entre libertad e igualdad el lugar de la justicia quedó borroso, sobre todo en un tipo de sociedad basada en la posesión de mercancías. Después, al estar inserta en la sociedad posesiva, la noción de justicia marcó los límites de todo tratamiento filosófico para siquiera considerar la idea de reconstruir un contenido de la obligación moral en medio las sociedades del intercambio. En éstas las relaciones sociales fueron concebidas en términos atomistas cuyos resultados fueron las teorías del contrato y la soberanía estatal.

Las versiones atomistas de la sociedad tuvieron su fuente en los fundamentos teóricos del Estado democrático liberal y en las prácticas políticas del siglo XVII en Inglaterra (Macpherson, 2005: 13; Taylor, 2005a: 226). Los fundamentos surgieron de la teoría de la libertad moderna basada en la metáfora del esclavismo de ese periodo histórico.[9] "Para el siglo XVII, la esclavitud se había

9 *"For eighteenth-century thinkers who contemplated the subject, slavery stood as the central metaphor for all the forces that debased the human spirit. The treatment of man as property dramatized the moral dilemmas of the age. At the risk of gross oversimplification, it can be said that the Enlightenment was torn between the ideal of the autonomous individual and the ideal of a rational and efficient social order. These terms refer, of course, to complex tendencies of thought, not to static or uniform positions. The ideal of the autonomous individual involved a repudiation of both original sin and subservience to worldly authority, and thus required the reordering of social relations on some moral and voluntaristic basis. The ideal of the rational society involved the elimination of social*

convertido en la metáfora fundamental de la filosofía política de Occidente, connotando todo lo que se concebía como maldad en las relaciones de poder" (Buck-Morss, 2013: 45), es decir, en la tiranía jurídica que, a los ojos de la naciente burguesía, otorgaba privilegios feudales en detrimento del libre tráfico de mercancías. Las prácticas fueron consecuencia de la elaboración de una pretensión jurídica que protegió a la burguesía europea de la arbitrariedad absolutista: el derecho natural. De esa manera teórica y práctica, se consolidaron los dos valores más socorridos de la modernidad: libertad y propiedad. Ésta fue la razón por la que la obligación de pertenecer o sostener una sociedad quedó a la deriva frente a la primacía de los derechos del individuo.

Esto generó un ascenso de la noción política del interés de individuo en detrimento de las concepciones tradicionales de comunidad, justicia y derecho natural que en buena medida provenían del cristianismo medieval. La idea de individuo, como propietario de sí mismo, sin vínculo necesario con los demás, tuvo su desarrollo intelectual en la filosofía política moderna de Thomas Hobbes a Immanuel Kant (Wellmer, 1996: 130). Pero contra lo que se piensa comúnmente, el experimento mental de Hobbes, en el *Leviatán*, es en realidad fruto del comportamiento real de los hombres en la sociedad civilizada que vivió. Hobbes se refiere a las pasiones del hombre de las sociedades establecidas que él conoce (Strauss, 2006: 12-13). Se refiere a la sociedad posesiva de mercado, éste es el argumento del autor, ése es el modelo de sociedad en el que piensa. Hobbes participaba y justificaba el sistema esclavista al considerarlo parte inevitable de la lógica del poder, estando involucrado a través de su patrocinador, lord Cavendish, en los asuntos de la Compañía de Virginia que go-

*and economic waste, the exaltation of utility, and the introduction of predictable system in place of arbitrary choice. Both major and minor thinkers of the Enlightenment strove to reconcile some notion of individual Liberty with some notion of a rationally functional state. Negro slavery dramatized the difficulties of any synthesis; antislavery provided an illusory means of resolution"* (Davis, 1999: 263).

bernaba una de las colonias en América (Davis, 1966, citado por Buck-Morss, 2013: 52). Entonces, Hobbes no piensa en la sociedad de costumbre o jerárquica como las sociedades feudales o tribales, tampoco en la sociedad de mercado simple o mercantil, piensa en la sociedad donde el trabajo del hombre es mercancía (Macpherson, 2005: 56).[10]

Sin duda, este pensamiento coincidió con el tipo de sociedad que soñó Adam Smith y su escuela: hombres libres que compiten entre sí para maximizar su utilidad y con ello generar salud y prosperidad social. Ahí el Estado se crea para asegurar la vida privada y la propiedad porque la regulación gubernamental del siglo xvii presupone este tipo de sociedad.[11] Y, efectivamente, sólo en una sociedad posesiva, competidora y violenta, como la que Hobbes describe, podría haber nacido el soberano, el Estado,

10 "*For Thomas Hobbes, slavery was an inevitable part of the logic of power; the bondsman had no cause for complaint when he was provided with sustenance and security in exchange for being governed. Samuel Pufendorf agreed with Hobbes that the majority of men were governed by selfish impulse, and that slavery was therefore a highly useful instrument of social discipline, which might solve the problem of Europe's idlers, thieves, and vagabonds. John Locke recommended compulsory labor for England's landless poor, and especially for their small children who needed to be "inured to work." Francis Hutcheson, one of the prime sources of antislavery thought, also argued that nothing was so "effectual" as perpetual bondage in promoting industry and restraining sloth, especially in the "lower conditions" of society. He therefore argued that slavery should be the "ordinary punishment of such idle vagrants as, after proper admonitions and tryals of temporary servitude, cannot be engaged to support themselves and their families by any useful labours*" (Davis, 1999: 263-264).

11 "[…], el desarrollo de una sociedad mercantil había proporcionado en la época de Hobbes dos condiciones necesarias para una inferencia de la obligación política a partir de los hechos mundanos, ninguna de las cuales se había dado con anterioridad. En primer lugar, había creado, o estaba creando de modo manifiesto, una igualdad ante la ley del mercado: una igualdad lo suficientemente coercitiva para convertirse en el fundamento de una obligación vinculante para hombres racionales que comprendieran su verdadera posición. La existencia de esa igualdad, como he argumentado, hizo que la deducción de la obligación a partir del hecho fuera lógicamente inobjetable. En segundo lugar, el desarrollo de una sociedad mercantil había sustituido o estaba sustituyendo visiblemente el orden jerárquico por el orden objetivo del mercado, el cual no exigía derechos desiguales para los diferentes niveles de la jerarquía" (Macpherson, 2005: 94).

el cual permite que se ataquen los individuos, pero sin destruirse (Macpherson, 2005: 103). La conservación de la vida frente a la muerte violenta, el hambre, la miseria y la servidumbre fue su punto de partida para construir la teoría del contrato o el igual derecho de cada uno a disponer de sus propiedades. Así nació también la idea del poder estatal como dominio legítimo.

En efecto, esta tesis está en la base de las elucubraciones de Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes. Para estos filósofos las relaciones sociales no son naturales, son producto de la necesidad de sobrevivir y, por ende, el intercambio económico individual es la fuente de dicha sobrevivencia y la base del Estado moderno como instrumento que vendría a salvaguardar la vida de sus miembros al exorcizar la violencia del tráfico mercantil. Para conservarlo, se requiere una técnica sin moral que garantice el tráfico social, el cual descansa en un contrato entre individuos privados. Esto hace que contrato y dominio coincidan, así como Estado (*dominium*) y sociedad (*societas*) (Habermas, 1990).[12] Esta figura retórica se extiende hasta John Locke, Kant, e incluso en Hegel.

> La inocencia de esta construcción puede ciertamente explicarse históricamente: para una burguesía que está precisamente en trance de emanciparse la violencia venía representada sobre todo por los privilegios feudales, la arbitrariedad absolutista y las restricciones del libre intercambio de mercancías, mientras que el intercambio de mercancías no podía sino representar uno de los modelos socialmente relevantes de relaciones intersubjetivas exentas de coerción y violencia (Wellmer, 1996: 131).

Es verdad que la sociedad inglesa de aquel tiempo no se sintió representada con esa descripción de Hobbes, los hombres de la pro-

12 Thomas Paine identifica los derechos naturales de los hombres con el tráfico de mercancías y del trabajo social en plena conexión con el pensamiento de John Locke y Adam Smith (Habermas, 1990: 99). De esta manera, se va a concebir el interés privado como la vida pública en el mercado. A partir de aquí, el Estado se entenderá como el instrumento regulador de la praxis del libre comercio.

piedad se sintieron más identificados con la teoría de John Locke (Macpherson, 2005: 109). De hecho, hoy se puede observar que las lecturas liberales sobre la obra de Locke le atribuyen bondades a éste, de tal manera que, algunas veces, se raya en la sobre estimación: gobierno democrático, dominio de las mayorías, derechos de las minorías, etcétera. Sin embargo, es difícil negar que el segundo *Treatise* de Locke sea ahistórico y localista. Bastan un par de ejemplos. Basado en una teología secularizada, en §27 de ese segundo ensayo, Locke supone que la propiedad por excelencia es la tierra y el derecho se deriva de la propiedad que tiene sobre sí cada persona (Locke, 1960). En §28 usó una retórica metafísica con la cual supuso que las pasiones y los intereses de los individuos propietarios eran esenciales y frente a las ideas premodernas sobre la tierra y los frutos como uso común de la humanidad, justificó la apropiación.[13] Pero, además, Locke era un esclavista que aceptaba y justificaba tal sistema en las plantaciones del Nuevo Mundo y en las colonias británicas. Como accionista de la Compañía Real Africana, Locke participaba en el desarrollo de las políticas coloniales guiado por su patrocinador el conde de Shaftesbury (Davis, 1966, citado por Buck-Morss, 2013: 53).

Como bien lo documentó Macpherson (2005), de estas especulaciones filosóficas surgieron modelos de ciudadanía con un contenido fuerte de atomismo social. La ciudadanía se identificó con el hombre racional que hace la civilización, no con los empleados o pobres; el dinero y los mercados se postularon como la base de la sociedad; se justificó la propiedad como el principal valor y derecho humano; y la libertad se vinculó con los hombres industriosos

13 El contractualismo adquiere diferentes matices a la hora de abordar a cada filósofo que lo trata. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y Rawls, por decir algo, destacan aspectos particulares del contrato social; sin embargo, sí se puede afirmar que existe un hilo conductor en ellos, a saber, el que, en su experimento mental, estos filósofos conciben a la sociedad formada por individuos que buscan su propio interés, y que la necesidad de coerción hace también necesaria la separación entre dos entidades: Estado y sociedad. *Cfr*. Kersting, 2001.

y con propiedad. En suma, los conceptos de libertad, derechos u obligaciones, se modelaron en función del ideal de la sociedad del intercambio. Sin duda, estas ideas se heredaron a la tradición liberal moderna y contemporánea las cuales, si bien hicieron algunas adecuaciones a sus tiempos, la base principal permaneció.

Hoy es posible percatarse que, en las actuales sociedades llamadas democráticas o liberales, su concepción de sociedad burguesa industrializada y altamente burocratizada no guarda relación con algún tipo de filosofía práctica o de teoría normativa de la acción social que pueda dar cuenta de un contenido teórico de la obligación moral. De esta manera, cuando se refiere a los derechos humanos y civiles, lugares donde la obligación moral tendría cierta cabida, el discurso se torna ambivalente, debido a que éstos son incomprensibles bajo una técnica política o jurídica que basa su contenido en una versión atomista de la sociedad.

La crítica al atomismo social no tuvo suerte en la filosofía, y ésta fue la razón por la cual la obligación moral no logró mantener su contenido en aquélla. Fue en la llamada teoría crítica, la sociología y la antropología social donde más se cultivó. Por ejemplo, aunque Karl Marx no abordó cuestiones normativas a manera de una filosofía moral, sí lo hizo desde su crítica a la economía política. En su análisis de la alienación aparecido en los *Manuscritos de economía y filosofía* se puede leer una crítica normativa a las distorsiones sociales que genera el capitalismo a través del trabajo enajenado en el cual "el trabajador no se afirma, sino se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu" (Marx, 1968: 109).

Contra las versiones atomistas de la sociedad, Marx rechazó las "imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas del siglo xviii" de Adam Smith y David Ricardo, con las que se justificó el advenimiento de la libertad que entendieron los filósofos esclavistas: la libre concurrencia donde cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales (Marx,

1978: 39). Para Marx, la idea de una libertad en la que el individuo está aislado de los demás en términos de producción social, "no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan *juntos* y hablen entre sí (Marx, 1978: 40). Desde esta perspectiva, la diada libertad-propiedad no era más que una justificación ideológica de la burguesía europea con la que se ocultó la violencia con la que se orientaba la civilización occidental (Wellmer, 1996: 165).

Desde la sociología funcionalista, Émile Durkheim, quien en su tiempo intentó construir una ciencia de la sociedad como terapéutica social, fue más allá que los limitados científicos de la sociedad de la actualidad. Lo intentó porque, para Durkheim, estudiar científicamente la vida social no implicaba que debía renunciarse a mejorarla. Pensar así, decía, era volver a la especulación filosófica. Para él, todo problema teórico implicó siempre un problema práctico (Durkheim, 2002: 43). Por esa razón, se preguntó seriamente sobre el progreso moral de la sociedad de su época o sobre las patologías sociales de la misma.[14]

Durkheim no dudó que la moral y el derecho eran los componentes básicos del vínculo social (Durkheim, 2002: 417). Desde luego, aclaró que el ser humano no es un ser moral por naturaleza, sino que practica la moralidad porque es un ente social que aprende. Por tal motivo, nunca aceptó la concepción filosófica del contrato social al no guardar relación con los hechos. Afirmó:

> […], no solamente no hay sociedades que tengan un origen tal, sino que ni siquiera las hay que puedan mostrar en su estructura presente la menor señal de una organización contractual. No

14 Durkheim planteó tres formas de patología social para el estudio de la moral en la sociedad: *a*) la falta de solidaridad social por el vacío de normas y reglas sociales; *b*) las normas y reglas que violentan la solidaridad social; y, *c*) la ausencia de normas y reglas para normar la vida solidaria. Sin embargo, Durkheim nunca otorgó a los conflictos sociales un papel sistemático en el desarrollo de sus estudios, de ahí que, para él, los procesos de socialización no podrían construirse a partir de las confrontaciones sociales.

> se trata, pues, ni de un hecho comprobado por la historia, ni de una tendencia que se desprenda del desenvolvimiento histórico (Durkheim, 2002: 216).

Posteriormente, su sobrino, Marcel Mauss, llegó a la misma conclusión: la teoría del individuo posesivo del contractualismo es un mito. La abundante literatura de la antropología social confirmó, en términos empíricos, otras maneras de establecer relaciones sociales. Por tanto, la filosofía moderna occidental erró en su base antropológica: la mentalidad fría y calculadora que la sociedad occidental presume no es natural al ser humano; antes bien "gran parte de nuestra moral y de nuestra propia vida permanece en esa misma atmósfera donde se mezclan el don, la obligación y la libertad," (Mauss, 2010: 229), por lo que no tendríamos por qué aceptar el dogma de que la vida social pende de un contrato y un dominio.

Existe, frente a las especulaciones de la filosofía moderna, una gran cantidad de estudios en antropología social que ponen en duda el experimento mental del contractualismo y su teoría del Estado (por ejemplo, Benedict, 1934; Malinowski, 1973; Clastres, 1974; Dumont, 1982; Sahlins, 2011). En la mayoría de estos estudios, se han encontrado dos constantes en sociedades de diversas partes del mundo: una alta reciprocidad y redistribución de los bienes materiales y simbólicos, así como dinámicas jurídicas, culturales, religiosas y morales para mantener los lazos sociales de la vida en común. Entonces, como alguna vez lo dijera Karl Polanyi (2015), la explicación simple de la supervivencia humana por encima de la vida en común es un invento de la filosofía política moderna y de la economía política clásica: "jamás ha existido el salvaje individualista, recolector de frutos y de caza para sí mismo o para su familia" (Polanyi, 2015: 101). De hecho, agrega Polanyi, la organización social hasta el final del feudalismo en Europa occidental había institucionalizado principios normativos que regulaban la acción social en términos de reciprocidad,

distribución y simetría bajo la costumbre, el derecho, la magia y la religión (Polanyi, 2015: 103), por lo que es difícil sostener la versión del atomismo social.

Por el contrario, la vida social tiene un fuerte componente moral que se puede descifrar en las relaciones intersubjetivas, o como Durkheim las entendía: la semejanza de las conciencias y la división del trabajo social. Para Durkheim, los hechos morales nos dicen la manera cómo funcionan las sociedades a partir de conocer las reglas de conducta y la manera como son aplicadas a los individuos (Durkheim, 1974: 43). Esto tiene sentido, frente a lo que actualmente se sigue afirmando, a saber, que el orden social es fruto de un mecanismo ciego o la espontaneidad, contra lo que Durkheim planteaba que tenía su base en la acción social moral (Durkheim, 1974: 54).

Con todo esto, bien se podría decir que, en términos teóricos y empíricos, ya existe un desarrollo intelectual que supera con creces las doctrinas que suponen las relaciones sociales mediadas sólo por el tráfico de mercancías y la idea de un sistema de dominación anónimo al que se someterían los individuos. La supuesta naturaleza humana que se guía exclusivamente por los principios de supervivencia, egoísmo calculador y maximización de la utilidad no tiene referente empírico alguno. Esto debería bastar para dejar de lado semejante mito, o, es más, como dijera alguna vez Charles Taylor, el mero hecho de que ningún ser humano puede aprobar un curso de supervivencia cerca del Círculo Polar Ártico con apenas un hacha y algunos fósforos debería impedirnos escribir libros sobre la autosuficiencia del individuo aislado de las relaciones de obligación social (Taylor, 2005a: 229).

Sin embargo, a pesar de contar con todo ello, en términos históricos, la influencia de la filosofía política moderna en la concepción de las instituciones jurídicas y políticas fue decisiva. No cabe duda que "la paradoja del discurso de la libertad y de la práctica de la esclavitud marcó el ascenso de las naciones de Occidente en la economía global de principios de la edad moderna (Buck-Morss,

2013: 47). Con ello, se afectó la posibilidad de pensar las relaciones sociales a partir de lo común y la obligación moral. Así, la libertad negativa, la idea ficticia del contrato y la noción de Estado, frutos de las elucubraciones de los filósofos políticos de la modernidad, adquirió ciudadanía en las sociedades del presente y la filosofía política contemporánea, por lo que para esta última representó un desafío pensar el valor de la justicia en términos sociales.

## 2.2 La pretendida solución de la filosofía política del siglo xx

En el siglo xx, al quedar rezagado el tema de la obligación moral, apareció como novedad tratar el valor de la justicia luego de la publicación de *Teoría de la justicia* de John Rawls. Con esta obra no sólo se reavivó el debate sobre la idea de justicia, sino que compensó el vacío que había dejado la cuestión de la obligación moral. Aunque Rawls quiso rehabilitar el quehacer de una disciplina un tanto enmohecida como lo era la filosofía política, su trabajo también tuvo eco en el ámbito del derecho y la economía. En esos campos se comenzó a concebir la justicia a partir de la noción de Rawls, ya sea para fortalecer su tesis o contravenirlas (Gargarella, 1999; Kukathas y Pettit, 2004).

La rehabilitación de la filosofía política adquiere sentido una vez que se aplaza la expectativa de la trasformación del mundo que había anunciado el marxismo. Se plantea la necesidad de definir los conflictos políticos para ofrecer soluciones a partir de preguntar qué se disputa en una sociedad determinada. Esto abre la vía de comprensión de los conflictos y las propuestas de acuerdos y consensos para enfrentarlos. Como disciplina filosófica, su punto de partida fueron los conceptos. Cooperación social, consenso político, sociedad bien ordenada o estabilidad social, aparecieron como los *a priori* para pensar la justicia.

Hubo quienes reaccionaron a la propuesta de Rawls desde el neocontractualismo, sobre todo quienes reafirmaron los supuestos básicos de la filosofía política moderna, a saber, que la

vida social tiene su fuente en los intereses de los individuos y que cuando se apela a lo justo, no se recurre a ello como lo correcto o bueno, sino a las normas vigentes que protegen los derechos de la propiedad, la vida y la libertad de los individuos ante cualquier idea de justicia distributiva (Nozick, 1991).

En efecto, después del texto de Rawls, la justicia comenzó a relacionarse con el asunto de la distribución de bienes o cargas. Aunque la mayoría de los liberales excluyen la justicia de los asuntos económicos porque consideran las relaciones económicas fruto de pactos entre seres racionales que establecen determinados contratos para generar un producto comercial, se incluyó en el debate el asunto que cuestiona por qué las recompensas en las diferentes actividades económicas son poco equitativas para una gran mayoría de individuos y demasiadas benéficas para unos pocos. Definitivamente, la idea de justicia distributiva ganó terreno en los debates contemporáneos al considerarla fundamental en las relaciones humanas debido a que, según algunos, en ésta, compartir, dividir e intercambiar es parte sustantiva de la vida humana.

También desde las filas del comunitarismo se pensó así, esto es, que el debate de la filosofía política contemporánea es por los criterios que determinan una distribución justa. Michael Walzer (1993) presentó una serie de principios, los cuales, en su opinión, podrían ser merecedores del criterio para determinar la justicia distributiva. Planteó que si la gente concibe y crea bienes, que después distribuye entre sí, habrá tantos criterios de distribución como bienes concebidos y creados. Limitar este pluralismo parte de la construcción de una teoría de los bienes que el autor resume en seis proposiciones: *a*) todos los bienes a distribuir justamente son bienes sociales; *b*) los bienes creados y concebidos se vinculan con las identidades concretas de los individuos quienes los generan y usan; *c*) no existen bienes básicos o primarios únicos para todos los mundos morales y materiales; *d*) el significado de los bienes es el criterio para proceder a distri-

buirlos; *e*) estos significados son sociales y espacio-temporales; *f*) los significados de los bienes pertenecen a diferentes esferas por lo que su distribución debe ser autónoma en cada una de ellas (Walzer, 1993: 21-23).

Uno de sus principios supone que determinados "bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y que todas estas diferencias derivan de la comprensión de bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural" (Walzer, 1993: 19). Su propuesta se inclina a complejizar la idea de igualdad debido a que los bienes que se crean, poseen e intercambian, son diversos y, por tanto, los criterios distributivos también deberían serlo. Para Walzer, "las cualidades personales y los bienes sociales tienen sus propias esferas de operación, en las que producen sus efectos de manera libre, espontánea y legítima" (Walzer, 1993: 32).

Su idea de igualdad compleja defiende la libertad de cualquier sujeto dentro de una sociedad del intercambio y el merecimiento sobre los bienes por el esfuerzo. Sin embargo, acepta el elemento de la igualdad de oportunidades ante necesidades iguales. Por ejemplo, si en la esfera económica X tiene ventajas monetarias por encima de Y producto de su esfuerzo, están en igualdad compleja X e Y. Pero si X obtiene ventajas políticas (un cargo público) y culturales (acceso a educación artística) que se consideran bienes sociales, e Y, se rezaga por no estar en condiciones económicas óptimas, ahí existe injusticia. Para Walzer, siempre hay que situar la justicia distributiva en el contexto específico donde se crean, conciben y se poseen los bienes sociales.

Los límites del planteamiento de Walzer y, junto a él, los de las teorías distributivas de la justicia liberal, aparecen a la hora de corroborar que son propuestas localizadas en un particularismo social. Son teorías de la justicia localistas y por ello limitadas a un ámbito específico. Por ejemplo, la idea de igualdad compleja no debe entenderse como un principio aplicable a todos los grupos

humanos, es más bien un subproducto ético propio de las sociedades liberales cuando éstas mantienen la autonomía en cada esfera distributiva (Miller y Walzer, 1997: 12).

Además, las teorías de la justicia enfocadas en la distribución de cargas o bienes son incapaces de explicar "la asociación entre derecho y justicia y la fuerza del sentimiento al que dan lugar las injusticias legales" (Campbell, 2002: 40). En ellas no existen criterios para explicitar qué es lo justo en un sistema normativo determinado, cuando la ley o su aplicación no son aceptadas por quienes las consideran incorrectas o inmorales tanto en su definición como en su aplicación. Además, al limitarse a un tipo de sociedad por lo regular pensada sólo en la cabeza del filósofo, esta concepción liberal o comunitarista de la justicia no se refiere a las cuestiones de dominación y opresión institucionalizadas.

Otro límite tiene que ver con que dichas teorías de la justicia se refieren más a cuestiones de redistribución y distribución de cargos, funciones o riquezas sin remitirse a cuestiones morales vinculadas a patrones de vida buena o lograda. La obligación moral con los demás quedó rezagada por suponer que ello significaba sacrificar la libertad individual o la elección de formas de vida sin seguir modelos impuestos desde fuera del individuo. De esta manera, la cuestión del vínculo entre individuo y sociedad o de ética y política quedó fuera de toda consideración filosófica.

Ahora bien, es cierto que no toda filosofía política del siglo xx se limitó al efecto que desencadenó John Rawls. Como prueba están los trabajos de Agnes Heller (1990), Iris Marion Young (2000), Nancy Fraser (2008), Rainer Forst (2014) y Otfried Höffe (2003) sólo por mencionar algunos. En todos no sólo se cuestiona la idea de justicia distributiva, sino que tratan de ofrecer respuestas al vínculo entre ética y política a la hora de hablar de justicia.

Agnes Heller (1990) separa el concepto sociopolítico de justicia con el de una concepción ético-política de la misma. El primero se refiere más a cuestiones de redistribución y distribución de cargos, funciones o riquezas. A esto le dedicó su tiempo Rawls

y la mayoría de la filosofía política contemporánea. Ahí, la separación de política y ética es más que evidente debido a que la obligación moral no desempeña un papel crucial en el análisis. Heller supone que esto es limitado si se quiere comprender mejor la idea de justicia.

La autora es consciente del criterio que la mayoría de las filosofías políticas siguieron al desechar la posibilidad de abordar en sus estudios cuestiones morales vinculadas a patrones de vida buena o lograda, sobre todo, porque en las teorías de la justicia distributivas, el criterio del pluralismo en las convicciones morales impidió que se tomara algún patrón específico de vida ética, debido a que ello significaba sacrificar la libertad individual o la elección de formas de vida sin seguir modelos impuestos desde fuera del individuo. Ésa fue la razón por la que buscaron un concepto completo y estático de justicia. Heller considera que el trabajo de Rawls y su teoría de justicia es un ejemplo de un concepto ético-político completo de justicia. Es un modelo particular e idealizado de distribución, pensado para las sociedades liberales o con instituciones bien ordenadas, pero no un modelo ético-político de la justicia.

Para superar tal estatismo de la justicia, Heller piensa una "sociedad más allá de la justicia". Por eso acuñó el concepto ético-político incompleto de justicia, entendido como fundamento normativo común para diferentes formas de vida. Aunque así parezca, Heller afirma que con ello "no recomienda una única ética (*Sittlichkeit*) intrínseca a esta pauta ideal", sino la "existencia simultánea de formas de vida unidas entre sí por lazos de simétrica reciprocidad" (Heller, 1990: 281).

La reciprocidad simétrica a la que se refiere Heller no es otra que la regla de oro con pretensiones de universalización: igual libertad para todos, igualdad de oportunidad para todos, igual respeto para todos. Se trata de generalizar y universalizar dicha regla como un bien político supremo. Aquí se excluye a la dominación o subordinación y se incluye la cooperación, la reciprocidad y

la comprensión mutua. Habría que aclarar que para la filósofa "El fundamento normativo del concepto ético-político de justicia no es el fundamento normativo de la *moral*, sino el *fundamento normativo de la justicia.* Las normas justas (como las injustas) son normas *sociopolíticas*" (Heller, 1990: 283).

De esta manera, esta concepción ético-política incompleta de la justicia incorpora a la discusión dos elementos: uno político y el otro ético. El primero sostiene, normativamente, la posibilidad de un espacio plural donde las diferentes formas de vida se vinculen de manera recíproca y simétrica. El segundo "aborda el problema de las *tendencias ético-morales* necesarias para la *disposición* a realizar un universo como éste, en otras palabras: de vivir según sus exigencias normativas" (Heller, 1990: 295). Heller, siguiendo en parte los principios de universalización de la ética del discurso de Jürgen Habermas, supone que, en su planteamiento, los individuos, independientemente de los valores con los que estuvieran comprometidos, aceptarían el sistema normativo con el cual podrían llevar adelante sus vidas privadas en vínculo con los demás. Sería una especie de exigencias prácticas en el ámbito sociopolítico con ayuda de una institución moral de la ética de la ciudadanía (Heller, 1990: 306).

En dicho espacio, la racionalidad sin coerción, el diálogo y consenso público, a través del mejor argumento, abriría la puerta a un ámbito social sin dominación. Aquí las formas particulares de vida no tendrían por qué afectar la decisión de justicia derivadas del consenso de una comunidad política. La universalización de las normas sociopolíticas son principios, cuya "fórmula garantiza que sólo pueden ser realizadas aquellas interpretaciones de la libertad y la vida que no implican el uso de los demás como meros medios" (Heller, 1990: 314).

Sin duda, Heller quiere ir más allá de la justicia, esto es a la vida buena, la rectitud y a la profundidad emocional en las vinculaciones personales, a través de un mundo sociopolítico que lo permita. En su concepto de justicia está implicada la idea de

que toda esfera social es moral. No aspira a una sociedad justa, sino a que cualquier relación sociopolítica tenga un fundamento normativo realizado en la regla de oro.

En el caso del trabajo intelectual de Young y Fraser, ambas reflexionan sobre el tema de la justicia como asunto de la filosofía política, a propósito de los nuevos movimientos sociales en el contexto contemporáneo en Estados Unidos. Sobre el olvido del aspecto político de la justicia en liberales y comunitaristas, Iris Marion Young lo encuentra en los reclamos de los denominados nuevos movimientos sociales que reivindican cuestiones de género, de medioambiente o de identidad. Sobre éstos la autora preguntó: "¿A qué concepciones de justicia social apelan implícitamente estos nuevos movimientos sociales y cómo encaran o modifican las concepciones tradicionales de justicia?" (Young, 2000: 11). Young rechazó de inmediato concentrar el contenido de la justicia en la distribución y su trabajo atendió un contenido más cercano a los conceptos de dominación y opresión (Young, 2000: 12). La autora hizo énfasis en lo que habría que tomar en cuenta en las tomas de decisiones, división social del trabajo, cultura y las diferencias de grupos sociales en la estructuración de las relaciones sociales.

No buscó elaborar una teoría de la justicia en su sentido meramente teórico. Aunque no lo considera un trabajo intelectual menor, dicha tarea tiene límites evidentes al construirse al margen de contextos específicos, de instituciones concretas y prácticas particulares. Pensó que la abstracción de una teoría de la justicia independiente de un contexto social es poco útil a la hora de querer echar mano en situaciones determinadas.

> Para que pueda servir como una medida útil de la justicia e injusticia reales, la teoría debe contener algunas premisas sustantivas sobre la vida social que normalmente se derivan, explícita o implícitamente, del contexto social en el que tiene lugar la reflexión sobre la teoría (Young, 2000: 13).

Según Young, el contenido de una noción de justicia se elabora en el diálogo político y no en argumentaciones definitivas construidas en la cabeza de los filósofos. Son los interesados en ese diálogo quienes, en sus intervenciones públicas, establecen parámetros y criterios para pensar y practicar aquello que consideran correcto y justo. Esta reflexión normativa se basa, según la autora, en el sufrimiento de quienes padecen situaciones que consideran afectan sus vidas y, por tanto, desean detener dicho sufrimiento. Se trata de una deliberación que permite imaginar la emancipación y la libertad de la opresión de quienes se sienten en esa circunstancia. Ahí se establecen discursos que resaltan las posibilidades normativas que una sociedad puede practicar para mejorar la realización de sus vidas particulares y sus relaciones sociales. La base normativa proviene de los ideales, anhelos y tensiones de la sociedad, de las experiencias de sufrimientos que desafían el derecho hegemónico.

Entonces, para Young, el aspecto político de la noción de justicia supone eliminar la dominación y opresión institucionalizadas. La autora está interesada no en rechazar el paradigma de la justicia distributiva, sino en ampliar la discusión sobre la justicia desde la filosofía política donde "los conceptos de dominación y opresión, antes que el concepto de distribución, deberían ser el punto de partida para una concepción de la justicia social" (Young, 2000: 33). Su argumento se funda en la idea de que el paradigma de la justicia distributiva atiende la distribución antes que los procesos sociales que producen a ésta; asume implícitamente el atomismo social y deja fuera las relaciones sociales y, por tanto, considera a la sociedad estática por no atender a su dinamismo.

Esto es, el paradigma de la distribución olvida que ésta contiene aspectos no materiales, como la dignidad, la ausencia de dominación, el respeto, la toma de decisiones o la distribución del poder. En sus teorías no se evalúan las estructuras sociales, ni las instituciones sociales que producen injusticias desde una perspec-

tiva política, por limitarse a aspectos técnicos o materiales. Y, por supuesto, en ellas no se considera que las asimetrías y jerarquías sociales son producto de una sociedad clasista, porque presupone una división jerárquica del trabajo y una estratificación derivada del mérito individual.

Por decir algo, Young considera incorrecto concebir los derechos como posesiones porque estos no son cosas sino reglas institucionales de cómo habría que relacionarse de manera correcta en una sociedad justa y decente (Young, 2000: 48). En este sentido el problema no es cuestionar si existe una distribución justa de derechos u oportunidades, sino si la estructura social permite el uso real de esos derechos o esas oportunidades. Por ello también considera la justicia como asunto de grupos o de sectores sociales, no de individuos.

De esta manera, si la dominación es un fenómeno sistemático y estructural que impide a la gente gestionar su vida y acciones particulares,[15] entonces la justicia debe de centrarse en discusiones, perspectivas, principios y procedimientos para evaluar normas y reglas institucionales. Young, como Seyla Benhabid, considera que un análisis con pretensiones normativas deberá evaluar instituciones teniendo en cuenta si éstas están libres de dominación, satisfacen las expectativas de los miembros de una comunidad y si proveen condiciones de emancipación (Young, 2000: 63).

Los límites de la noción de justicia distributiva, también los señaló Nancy Fraser (2008). Para Fraser, la discusión sobre la justicia en situaciones normales (sociedades bien ordenadas), debe ser superada. Antes bien habrá que discutir la idea de justicia

15 "La opresión consiste en procesos institucionales sistemáticos que impiden a alguna gente aprender y usar habilidades satisfactorias y expansivas en medios socialmente reconocidos, o procesos sociales institucionalizados que anulan la capacidad de las personas para interactuar y comunicarse con otras o para expresar sus sentimientos y perspectiva sobre la vida social en contextos donde otras personas pueden escucharlas" (Young, 2000: 68).

en tiempos anormales (exclusión, explotación, falta de reconocimiento) (Fraser, 2008: 130). En efecto, sólo desde las experiencias de agravios y los diagnósticos éticos de las sociedades pueden inventar nuevas instituciones democráticas a partir del interés por la emancipación social.

La superación de la filosofía política de la distribución, dice Fraser, debe pasar por el reconocimiento de que existe heterogeneidad en las demandas de justicia. Algunas voces reclaman distribución, redistribución, reconocimiento o representación y cada cual requiere un tratamiento distinto. Cuando se pretende abordar el tema, surge la cuestión ¿existe una balanza imparcial para hacer justicia a esta heterogeneidad? ¿Cómo sabemos cuál es la escala de justicia realmente justa? En una palabra, ¿cómo podemos reconstruir el ideal de imparcialidad para garantizar la valoración equitativa de esas reivindicaciones heterogéneas? (Fraser, 2008: 19).

Fraser plantea que una respuesta a estas interrogantes no podría hacerse desde la cartografía westfaliana del espacio político debido al carácter transterritorial de los problemas actuales (ecológicos, bioéticos, políticos, migratorios) (Fraser, 2008: 20). Según la autora, para determinar qué hay que considerar como justo y quién será el auténtico sujeto de la justicia en el nuevo escenario poswestfeliano, se deberá hacer una interpretación tridimensional de la justicia que comprenda redistribución, reconocimiento y representación y una teoría crítica del enmarque tendiente a clarificar el quién de la justicia (Fraser, 2008: 22). Sostiene Fraser que las teorías de la justicia deben convertirse en tridimensionales, al incorporar la dimensión política de la representación al lado de la dimensión cultural del reconocimiento y la dimensión económica de la distribución.

Por tal razón, superar la injusticia "significa desmantelar los obstáculos institucionalizados que impiden a algunos participar a la par con otros, como socios con pleno derecho en la interacción social" (Fraser, 2008: 39). La justicia es la paridad de la partici-

pación y en eso no piensan los filósofos de la distribución como justicia. Por último, la autora separa los campos donde, según ella, se padecen las injusticias: economía, cultura o política, pero considera que es un asunto integrado por la opresión y explotación capitalista, y, por tanto, la lucha por el reconocimiento y la crítica a la explotación no son dos esferas separadas.[16]

Rainer Forst (2014) considera que una de las principales fallas de las teorías de la justicia distributivas es que conciben el uso y significado de la noción de justicia, sólo a partir del principio kantiano de dignidad:[17] a los humanos no deben faltarles bienes necesarios para la vida humanamente digna. Sin embargo, olvidan el principio político de la justicia: los humanos no deben ser dominados unos por otros sin justificación. El principio de dignidad remite a la justicia social, esto es, al cómo y de qué manera se asignan los bienes por lo común escasos. Ésta es la cuestión de la distribución de los bienes. El principio del poder, por su parte, se vincula con la justicia política, es decir, al quién y de qué manera determina la estructura básica de las relaciones sociales. Es la cuestión del poder.

Forst piensa que ambas fallan si no se toma en cuenta la justificabilidad de las relaciones sociales que evita las relaciones de dominio arbitrario. La justicia se capta en la intuición no de querer más sino en no ser dominado y tener derecho a reclamar justificaciones del poder (Forst, 2014:35). El reconocimiento de la justificación permite saber por qué es como es la vida social en que ciertos sujetos se relacionan para la cooperación, la producción y la distribución. No se puede hablar de estos elementos en abstracto, hay que vincularlos al tema de las justificaciones porque la justicia es un concepto sobre las relaciones sociales y no sobre alguna dimensión de ésta.

16 Véase Fraser y Honneth, 2006.

17 Igualdad de trato y concebir a las personas como fines y no como medios.

> La justicia no exige en primer lugar que las personas obtengan determinados bienes, sino que sean actores en igualdad de derechos dentro de una estructura social básica, para luego poder tener determinadas pretensiones de bienes. La justicia se refiere a quiénes son los individuos en un contexto social, es decir, al rol que tienen en él, y no primordialmente a lo que reciben (Forst, 2014: 41).

Otfried Höffe tiene la misma idea. En *Justicia política* (2003) entiende la justicia como la suprema virtud político-moral que sirve de criterio para evaluar las relacione sociales en su conjunto. Para Höffe, no basta que las instituciones de una sociedad estén bien ordenadas y sean eficientes, deben estar enmarcadas en principios de justicia. De esta manera, se podrá entender la forma de configurar las relaciones políticas, el sistema jurídico y las instituciones estatales de una sociedad.

> Con la idea de justicia política las leyes y las instituciones políticas se someten a una crítica de carácter moral. Puesto que en la modernidad el ámbito de lo político adopta la forma de un ordenamiento jurídico y estatal, la justicia política designa también un aspecto moral del derecho y del Estado. Por medio de ella se discriminan las formas legítimas del derecho y del Estado de las no legítimas, de manera que la justicia política constituye el elemento fundamental de una crítica moral de tales instituciones (Höffe, 2003: 43).

Para el autor, la justicia política tiene dos propósitos; por un lado, evaluar el alcance de las instituciones en el desarrollo social y, por el otro, limitar el poder del derecho y el Estado. Höffe piensa que es posible establecer una crítica racional al derecho y al Estado a partir de justificar la coacción estatal y jurídica, consensar la vida social integrando a ello la intersubjetividad basada en los intereses trascendentales. Se requiere un derecho no sólo legitimado, sino, justo esto es, que pueda ser aceptado por cada uno como ventajoso para todos.

Toda demanda concreta de justicia se dirige a instituciones que operan bajo el derecho y el Estado, por tal motivo se requieren respuestas frente a lo que genera formas de organización social injustas. Desde el punto de vista de la justicia política, el Estado está obligado a ser justo a partir de que el derecho o la coerción es legítima (Höffe, 2003: 58). El problema es cómo debe legitimarse y aceptarse la coerción jurídica. Se trata de discutir por qué el Estado y el derecho en una sociedad determinada son ventajosos para sus miembros frente a la posibilidad de su ausencia. Al preguntarse por la legitimidad de la coacción, se hace necesario plantear la siguiente cuestión: ¿dónde debe hacer énfasis el criterio de la justicia política si "la realización de la justicia en un contexto histórico y social determinado incluye un orden jurídico positivo tras el cual se encuentra un poder público que impone el derecho positivo cuando es necesario mediante la coacción"? (Höffe, 2003: 150).

Para Forst, éste es el aspecto fundamental en la disciplina de la filosofía política, a saber, los principios del ejercicio legítimo o justo del dominio político (Forst, 2014: 15). En su perspectiva, lo político de la justicia es una práctica determinada de justificación de los sistemas normativos. Cuando una determinada sociedad tiene derecho a la justificación, es porque existen los mecanismos mediante los cuales se exige validar los fundamentos del orden existente. En una sociedad justa, la justificación del orden social siempre está en condiciones de ser cuestionada y criticada reflexivamente. Se les asigna a los sujetos una agencia, se les reconoce como sujetos de justificación (Forst, 2014: 18).

Entonces, Forst entiende el poder como dominio, "una forma específica de ejercer el poder en las que las relaciones sociales o políticas son ensambladas en un orden basado en determinadas justificaciones, que lo sostienen" (Forst, 2014: 24). Pero no deberá entenderse como dominación, coerción o violencia, porque éstas son relaciones sin justificación, son un tipo de poder, pero sin razones para el dominio. El poder como dominio "es el arte

de vincular a otros por medio de razones; es un fenómeno central de la normatividad" (Forst, 2014: 25).

De aquí se desprende que, para el autor, la primera pregunta de la justicia es sobre el poder: ¿cómo es que el orden social ha llegado a ser lo que es? ¿Por qué? ¿Quién lo determinó? ¿Puede cambiarse por otro? ¿Cómo los sujetos determinan de manera recíproca y general sus instituciones y la manera de proceder de éstas? ¿Por qué razones se distribuyen qué bienes a quién y a través de quién? El autor concibe el espacio social como una lucha entre discursos por la hegemonía de la justificación debido a que "para cuestiones de la justicia tenemos que servirnos de una gramática de la justificación normativa específica que llega a la profundidad de los juicios normativos: opera como un filtro que diferencia las pretensiones justificables de las no justificables y explora, por un lado, las posibilidades de las pretensiones de justicia y, por el otro, las limita" (Forst, 2014: 134).

Forst se acerca a los linderos de una teoría crítica al proponer una forma de reflexión históricamente activa que pretenda detectar sistemas normativos no justificados y definir sus criterios de diagnóstico y crítica social. Propone cinco tareas fundamentales para una idea de justicia basada en un análisis social de las relaciones de justificación: *a*) un análisis de relaciones sociales y políticas no justificables, esto es, que no cumplan con el patrón de la justificación recíproca y generalizada, sino que excluyen, dotan de privilegios a unas élites y construyen dominios arbitrarios; *b*) una crítica genealógica a los discursos ideológicos que pretenden justificar relaciones sociales de agravio, desiguales y de explotación; *c*) demandar una estructura básica de la justificación como primer imperativo de la justicia que no se limite a los contextos de justificación del Estado; *d*) donde no existan relaciones de justificación, explicar por qué de su ausencia y donde fracasan por qué fracasan o por qué existen relaciones injustificadas; y *e*) generar una autocrítica a los puntos ciegos y exclusiones de este modo de proceder parar evitar dogmatismos (Forst, 2014: 22-23).

Con su teoría, el autor cree posible poner al descubierto relaciones globales de dependencia y explotación que son estructurales y causantes de la inequidad, desigualdad y falta de reconocimiento. La clave está en incorporar a toda teoría de la justicia una teoría compleja de la injusticia en forma de análisis social (Forst, 2014: 134). El principio universal de la justicia que debe guiar al análisis social afirma: "no deben existir relaciones sociales y políticas que no puedan ser justificadas de manera recíproca y general ante todos los que son parte del respectivo contexto político y social" (Forst, 2014: 135).

El problema de la justicia, para Forst, no surge a partir de preguntarse por qué tal persona no tiene y otras tienen de más, o qué criterios se establecen para una distribución de los bienes escasos, sino cómo se es tratado en determinado orden social y si éste ha sido justificado. Por tanto, "la justicia tiene como meta terminar la dominación y el ejercicio del poder no justificado y arbitrario ya sea en sentido político o general" (Forst, 2014:135).

Según el autor, aunque su teoría presuponga el reconocimiento y autorrealización de los sujetos, su descripción no es sustantiva, no aspira a una justicia máxima, sino mínima: el establecimiento de una estructura básica de la justificación (Forst, 2014: 136). En este aspecto, se trata de que las personas en su calidad de miembros de un orden social posean el derecho fundamental a la justificación.

## 2.3 Los límites de la idea de justicia en la filosofía política contemporánea

Agnes Heller señala con tino que la filosofía política asociada a John Rawls y las teorías de la justicia como distribución nunca resolvieron el problema de cómo vincular la igualdad, valor asociado a la justicia, con una ética del bien.[18] Fueron incapaces de

18 "*La filosofía política de* las décadas de los setenta y ochenta, tales como la *justicia como*

ver que las distintas formas de vida sustantiva, podrían estar en relación armónica con procedimentalismos formales derivados de consensos sociopolíticos sin verse afectado uno u otro ámbito. Definitivamente, Heller esclarece una de las tareas más importantes para seguir pensando una teoría de la justicia.

Sin embargo, la salida que Heller propone a este desafío sigue siendo la idea kantiana y habermasiana del trato igual entre individuos. No explicaría cómo es que individuos con pretensiones morales diversas (familias, mujeres, indígenas, obreros) no encuentran eco en sus reclamos de justicia, ni son escuchados no sólo debido a que el trato hacia ellos sea desigual, sino porque en el derecho formal las prácticas institucionales sobre género e identidad o de la eficiencia económica, no existen formas de reconocimiento para quienes acusan agravios morales, como la violencia física, la discriminación o las condiciones insoportables de trabajo.

Las normas y premisas de valor fundantes de la teoría filosófica y el modelo ideal del mejor mundo socioeconómico posible, Heller los hace depender de una formación discursiva de voluntades y, con ello, su noción de ámbito sociopolítico libre de dominación o su concepto de reciprocidad simétrica quedan en un nivel trascendente sin posibilidades de convertirse en una opción de justicia para los indignados de la tierra. Y como no puede demostrar su modelo en términos empíricos, confía que algún "respaldo" empírico, como el que "al menos algunas personas comprometidas con los mismos valores, y guiados por las mismas normas" (Heller, 1990: 292), sostengan el fundamento normativo de su teoría y modelo ideal del mejor mundo sociopolítico posible.

---

*equidad* de Rawls, la *igualdad de recursos* de Dworkin, la *igualdad de acceso a la ventaja* de Cohen, *la igualdad de capacidades* de Sen y el *libertarismo igualitario* de Van Parijs, entre otras, no podían explicar con suficiente precisión conceptual problemas que surgían desde la matriz de la igual dignidad, y que a su vez no eran superables solamente desde una perspectiva estrictamente igualitarista" (Pereira, 2010: 12).

A la teoría de Heller le sobra lo que le falta, como se verá más adelante, a Young y a Fraser: una fundamentación normativa. Ésa es la razón por la que estas últimas, al depender en gran medida de las circunstancias históricas, el potencial normativo de su crítica queda trunco. Pero a Heller le falta lo que les sobra a Young y a Fraser; por ello en su enfoque filosófico las acciones morales sólo pueden pensarse porque están lejos de cualquier inclinación y necesidad empírica de la vida humana. En las propuestas de las tres autoras, fundamentación y diagnóstico social quedan sin una propuesta que las unifique. Les falta la conexión entre los procesos de desarrollo intelectuales con los procesos de la acción social.

Ahora bien, al señalar los límites de la filosofía política estándar, el avance de Young y Fraser también es considerable. El planteamiento de la primera, de transitar de una mera especulación de la justicia (trascendencia) a evaluar determinadas condiciones institucionales que obstruyen a las personas realizar sus vidas individuales y colectivas, en términos de aquello que se ha considerado justo y deseable (inmanencia), es correcto. Su idea de que los contenidos normativos de la justicia se construyen, no sin conflicto, de manera deliberada en la vida civil y pública, con la intención de instituirse para coadyuvar en el desarrollo de las capacidades, la comunicación y la cooperación de una sociedad (Young, 2000: 71) tiene sentido. Por su parte, el llamado de Fraser a superar la especulación arbitraria del tipo de sociedad deseable de la filosofía política de la distribución, es una tarea imprescindible para una discusión crítica sobre la justicia.

Sin embargo, existen algunos aspectos a cuestionar en el trabajo de ambas. Aunque Young (también Fraser) parte de los movimientos sociales en Estados Unidos (mujeres, gente negra, chicana, indígenas, lesbianas, árabes, asiáticos, ancianas, discapacitados físicos y mentales) y su "objetivo es sistematizar el significado del concepto de opresión tal como es usado por estos diversos movimientos políticos, y proporcionar argumentos normativos para clarificar los males que designa el término" (Young, 2000: 73), su

trabajo aún no satisface la cuestión de ¿cómo se justifican los conocimientos de los agravios sociales que Young utiliza?[19] ¿Cómo se valida el contenido de los enunciados éticos? ¿Existe una teoría normativa para la acción en su trabajo? Su diagnóstico lo sostiene en los agraviados de su país, pero el contenido normativo de la justicia lo busca en los discursos de esos movimientos sociales. El problema radica en que, por un lado, limita su teoría a tales fenómenos de protesta y, por otro, su sustento normativo lo deja a lo que ahí ocurra.

En el caso de Fraser, sigue entendiendo lo político remitido a la jurisdicción del Estado en tanto la arena de donde emanan las reglas para la confrontación legítima (Fraser, 2008: 41). Según ella, en esta dimensión se establecen las reglas de decisión para la confrontación en los conflictos. Cree que ahí se dota de representación a los participantes en una sociedad determinada. A quien no se le permite la representación, se le está cometiendo injusticia; esto es, existe injusticia cuando las personas son impedidas o excluidas de la participación igualitaria de la vida pública. Es un asunto de falta de justicia institucional. Pero su replanteamiento de la noción de justicia no contiene una teoría sólida. Aunque, como Young, su trabajo se basa en los movimientos contemporáneos en Estados Unidos, no explicita el vínculo entre las causas sociales de los sentimientos generalizados de injusticia y los objetivos normativos de los movimientos emancipadores.[20]

19 "El contexto en el que los miembros de estos grupos usan el término opresión para describir las injusticias de su situación sugiere que la opresión designa de hecho una familia de conceptos y condiciones que divido en cinco categorías: explotación, marginación, carencia de poder, imperialismo cultural y violencia" (Young, 2000: 73).

20 Véase esta crítica de Axel Honneth a Fraser en Fraser y Honneth, 2006: 91. Axel Honneth ha cuestionado que el vínculo entre la teoría social crítica y los movimientos sociales que ya se han posicionado en la esfera pública sea la ruta para satisfacer el problema de determinar con más precisión la cuestión de la justicia. La falla de esta ruta, dice Honneth, radica en apoyar la teoría en los éxitos contingentes de los movimientos sociales de un país y no reflexionar si tales evidencias empíricas, se pueden sostener dentro del marco de una determinada teoría crítica en donde

Es verdad que, para superar la cuestión aquí planteada, habría que iniciar con la investigación empírica de las reacciones concretas de los agraviados (inmanencia) para posteriormente elevarlas a un nivel conceptual. Fraser y Young no hacen esto; más bien cometen un error: creen que los objetivos políticos bien definidos de los movimientos sociales ya nos dicen todo sobre las injusticias sociales. Sin duda, los sujetos excluidos, marginados y agraviados, sólo adquieren rostro público en el momento en que se unen a los movimientos sociales oficialmente reconocidos, pero con ello no se conocen las fuerzas normativas del descontento social.[21]

Por lo que toca al trabajo de Rainer Forst, bien se podría decir que es valioso en la medida que también logra visibilizar la limitación de las teorías de la justicia distributivas, sobre todo al olvido de éstas del aspecto político del dominio en un orden social determinado. Pero lo más destacado de Forst se encuentra en su propuesta de concebir la teoría de la justicia desde el principio de la justificación, en términos de análisis social. Da un paso importante en vincular justicia y reconocimiento, igualdad y dignidad, que, desde una filosofía política centrada en cuestiones de justicia distributiva no podrían concebirse. Ahí su programa de cinco tareas se torna sumamente interesante.

Sin embargo, su teoría todavía es un *a priori* del reconocimiento y una perspectiva filosófica que basa sus argumentos en un principio abstracto de la razón. Todos sus supuestos son elementos ahistóricos que elabora a partir de principios filosóficos al margen de la acción social. Pero las tramas sociales de prácticas, costumbres, pluralismo de vida y las instituciones en la acción empírica se resisten a la idea que para tener una sociedad bien

---

la cuestión es "responder a un problema inmanente a la teoría y no una respuesta a tendencias actuales de desarrollo social" (*Ibídem*., 101).

21 Es el mismo error del marxismo: éste no consideró a los sujetos como actores morales, porque suponía que las reivindicaciones del proletariado, eran atribuidas a sujetos racionales con intenciones bien definidas en el marco de una universalidad socializada.

ordenada bastan principios filosóficos formales. El discurso filosófico acerca de la justicia de Forst, como los de las teorías distributivas, yerran porque no abordan la justicia como acción social y con este déficit, sus conceptos filosóficos, corren el riesgo de permanecer vacíos.

De hecho, ése ha sido una de las tragedias de las teorías de la justicia. Al desarrollarse como un artificio al margen de la vida humana real, tales teorías descansan en contextos imaginarios donde las instituciones son justas, promueven la reciprocidad, donde la sociedad está bien ordenada y existe justificación del dominio. En una palabra, pierden de vista lo que muestra una teoría crítica de la sociedad. Como diría Habermas, en nuestras sociedades no existe un horizonte de un proyecto de vida validado en la interacción comunicativa libre de coacción, poder y dinero, por lo que el asunto es plantearse cómo en nuestras condiciones se pueden construir o establecer ese tipo de instituciones.

En suma, la rehabilitación del valor de la justicia a través del efecto que produce la obra de John Rawls no logra llenar el vacío y la ausencia del tema de la obligación moral en la filosofía. En primer lugar, porque el contenido de la justicia quedó limitado a cuestiones de distribución y, en segundo, porque la base abstracta o real de la sociedad, que es pensada en la filosofía política del siglo xx, es la versión del atomismo social y la sociedad posesiva.

Por su parte, las críticas a la teoría de la justicia distributiva que aquí se presentaron, aunque rozan elementos de algún aspecto relacionado con la obligación moral, quedaron pendiendo entre el trascendentalismo y el institucionalismo, entre validez teórica y la teoría social. Pero ninguna de estas críticas logra un equilibrio que permita conectar los procesos de desarrollo intelectuales con los procesos de la acción social, que dé cuenta de posibles rutas para la reconstrucción teórica de la obligación moral, a partir de criticar los aspectos normativos de determinada sociedad.

La conclusión que se desprende de todo esto es que es imposible dar con las bases de la obligación moral en medio de los

supuestos filosóficos de una sociedad posesiva, debido a que el valor por excelencia aquí es la libertad negativa. Por tal motivo, cuando el valor de la justicia aparece en determinada teoría filosófica, siempre está subsumido en el individuo que posee derechos principalmente de propiedad. Para superar este obstáculo se requiere desafiar lo dicho por Tugendhat en torno a que no se pueden criticar los aspectos normativos de determinada sociedad, a partir de un análisis social.

Frente a su dicho habría que postular dos principios: que las bases filosóficas de la sociedad posesiva —a saber, dominio y contrato— son un mito; y que construir una teoría crítica (y no una ética), que evalúe moralmente una determinada sociedad, debe partir no de restringidos hallazgos empíricos del agravio (movimientos sociales, conflicto de identidad o de clase), sino de analizar tales descubrimientos a la luz de una teoría de la justicia como análisis social. Se trataría de una teoría normativa para la acción, cuyos criterios evaluarían las diferentes relaciones sociales que permiten o impiden el desarrollo de la vida humana en términos de obligación moral. La ruta que sostiene Axel Honneth, sobre que todas las experiencias de injusticia son formas de negación de reconocimiento, de falta de respeto y estima, da pie para rehabilitar una teoría de la justicia como teoría crítica aliada a un cuerpo de saberes empíricos. Con ello se estaría en condiciones de desafiar, en serio, la afirmación de Tugendhat.

# Capítulo III
# Una teoría de la justicia como análisis de la sociedad

## 3.1 Hacia una teoría normativa para la acción

Recapitulemos: si la superación de las versiones atomistas de la sociedad ya está desarrollada intelectualmente en el campo de la teoría crítica, la sociología y la antropología social ¿Por qué tal superación no se ha concretado en las instituciones de la vida moderna? Una respuesta a esto se encuentra en que las instituciones de las actuales sociedades llamadas liberales operan conforme el modelo de libertad negativa; esto es, un modelo que ubica la libertad en los "derechos naturales" (vida, propiedad, libre arbitrio) de los individuos, quienes actúan de manera particular y en términos estratégico-racionales para maximizar su deseo de utilidad.

Por otro lado, aunque en algunas ciencias sociales se generó una superación intelectual del atomismo, ello se generó sólo en un nivel conceptual y descriptivo, no en su nivel normativo. Esto es así puesto que, en tales disciplinas científicas, se carece de instrumentos teóricos y hermenéuticos para evaluar normativamente las relaciones sociales y establecer patrones para la acción.

En el caso de la filosofía política del siglo xx, ésta no puede ofrecer un diagnóstico certero de las injusticias ni ser una fuente para la formulación de sistemas normativos con los cuales se evalúen, en términos morales, las relaciones sociales de una comunidad determinada debido a que, como veíamos arriba, o sólo discute los principios normativos de manera trascendente, sin acoplarlos a estudios empíricos que se realizan en los análisis sociales, o los abordajes empíricos sobre los agravios sociales se llevan a cabo sin ninguna referencia teórico normativa que justi-

fique la acción social.[22] Por tanto, para superar el atomismo en el campo de la acción social y las instituciones hace falta una teoría normativa que vincule su desarrollo intelectual con gramáticas morales históricamente situadas en el campo del conflicto social. Si la filosofía moral y la filosofía política contemporánea muestran sus límites ante este problema, y si de las ciencias sociales actuales no se puede esperar mucho, ¿cómo se podría dar cuenta de semejante desafío?

Fue Axel Honneth quien lanzó una propuesta sugerente a este desafío que inició con su obra *La lucha por el reconocimiento* (1997) y la vinculó a su trabajo más reciente *El derecho de la libertad* (2014). En la primera buscaba poner al descubierto las heridas ocultas del desprecio de sujetos excluidos de la publicidad del conflicto social; en la segunda, revalorar las instituciones que tienen un potencial normativo que permite que los sujetos integrados a una comunidad, adquieran autonomía y libertad.

El desarrollo intelectual de Honneth parte del principio que entiende el conflicto como un motor para el desarrollo y el cambio, tal como lo entendía Hegel: la búsqueda del reconocimiento como proceso de aprendizaje ético-social.[23] Dicha búsqueda apunta a la creación de una personalidad autónoma que no representa un simple conflicto de intereses. Se refiere al desarrollo personal y social de los sujetos reconocidos en diferentes esferas de la sociedad.

Según Honneth, Hegel otorga un nuevo significado al concepto hobbesiano de lucha. Conjuga el potencial moral de la vida

22 Véase Honneth, 2014: 13.

23 La actualización de la idea del reconocimiento de Hegel no se limita a la lectura de Axel Honneth, también Jürgen Habermas, Paul Ricoeur, Nancy Fraser y Charles Taylor, se han preocupado de dicha actualización en sus estudios. Existe además una lectura ontológico-social sobre el reconocimiento en los trabajos de Robert B. Brandom, Terry Pinkard y Robert B. Pippin, y en la ética aplicada contemporánea, un ejercicio sobre el respeto y la autonomía de las personas en contextos de desigualdad social. Para un comentario crítico sobre la actualización de la teoría del reconocimiento de Hegel, véase Siep, 2014.

ética aristotélico, con un tipo de relación intersubjetiva social, de tal manera que el conflicto que se suscita entre los individuos no es producto de su autoconservación física, sino del reconocimiento subjetivo de las dimensiones de la individualidad humana (Honneth, 1997: 29). Son en los escritos tempranos de Hegel (específicamente en el *System der Sittlichkeit*, el *System der spekulativen Philosophie* y la *Jaener Realphilosophie*) donde se encuentra una nueva idea de socialidad descentrada del principio iusnaturalista de la lucha de todos contra todos. Al reconocer en los conflictos sociales una especie de potencial de aprendizaje práctico moral, el joven Hegel desarrolló una teoría de estadios de reconocimiento social, la cual Honneth representa como aparece en el siguiente cuadro 1, en el cual se da cuenta del proceso social como una realización que se construye desde los intereses y necesidades del individuo hacia la vida en común.

Cuadro 1

| **Objeto y modo de reconocimiento** | **Individuo (necesidades concretas)** | **Persona (autonomía formal)** | **Sujeto (especificidad individual)** |
|---|---|---|---|
| **Intuición (afectivo)** | Familia (amor) → | | |
| **Concepto (cognitivo)** | | Sociedad civil (derecho) → | |
| **Intuición intelectual (afecto devenido racional)** | | | Estado (solidaridad) → |

Fuente: Honneth, 1997: 38.

Como se puede apreciar, en Hegel los modos de reconocimiento están ordenados en tres estados que representan al individuo, a la persona y al sujeto. El primer grado de reconocimiento lo otorga la familia al individuo a través del amor (*Liebe*); el segundo, la sociedad civil por medio del derecho (*Recht*); el tercero, el Estado mediante la solidaridad (*Solidarität*). Hegel llega a esta

reflexión con el ánimo de desarrollar una eticidad (*Sittlichkeit*) al margen de todo contractualismo.[24] La eticidad[25] se entiende como el reconocimiento mutuo de los actores que ven cumplidas sus propias metas en las de los demás. Sin embargo, según Honneth, el filósofo de Stuttgart, da un giro al pasar de su sistema de moralidad a su *Filosofía del Derecho* (*Grundlinien zur Philosophie des Rechts*); de una teleología natural aristotélica, pasa a una teoría filosófica de la conciencia. Con ello cierra el camino hacia una intersubjetividad procesual en su sistema filosófico, debido a que en su *Filosofía del Derecho* Hegel se extiende hacia el Estado absoluto sin remitirse ya a las relaciones intersubjetivas de conflicto; se perfila, entonces, hacia la voluntad absoluta, capaz de doblegar la voluntad de los individuos.[26] Ahí el espíritu se realiza en el Estado y, como pensaba Maquiavelo, la sociedad se subordina de manera unilateral a éste.

---

24 Sin duda, como lo han hecho notar algunos especialistas, el término castellano de eticidad está lejos expresar lo que Hegel planteó como *Sittlichkeit* en su *Filosofía del derecho*. Pero tratando de mantener su significado original, habrá que oponerlo a las perspectivas kantianas de moralidad (Negro, 1982: 27; Amengual, 2001: 377-378; Hegel, 2005: 113) para entenderlo más como normas y usos establecidos racionalmente por una comunidad que fomentan la convivencia (Rendón, 2008: 78; Gandler, 2009: 86-87; Flores, 2014: 219; Taylor, 2014: 162; Leyva, 2014: 342). La *Sittlichkeit*, podríamos decir, es una construcción, un logro de quienes ven en sus propias metas la vida de los demás como lo fue en las *polis* griegas (Taylor, 2014: 165).

25 En §142 de la *Filosofía del Derecho,* Hegel escribe: "La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad; actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. Es *el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*" (Hegel, 2005: 265). De aquí en adelante sigo la traducción al castellano de Juan Luis Vermal, quien ha utilizado para la traducción el preparado por J. Hoffmeister de 1955 que se basa en el editado por Hegel en 1821, además que incluye los "agregados" (*Zusätze*) de Eduard Gans.

26 Conviene aclarar que no es este el lugar para valorar la noción de reconocimiento de Honneth ni su interpretación del Estado absoluto de Hegel. Para una revisión más detenida sobre ambos temas, véase Lazzeri, 2004; Ricoeur, 2006; van den Brink, 2007; Schmidt am Busch, 2010; De Zan, 2009, 2010; Leyva, 2014; Vieweg, 2014.

Esto también lo ha hecho notar Albrecht Wellmer, quien, siguiendo a Vittorio Hösle, afirma que Hegel "pese a ser un filósofo 'comunalista', entiende en último término el espíritu como *subjetividad* y no como *intersubjetividad*" (Wellmer, 1996: 53), por lo que ésta queda a merced de la filosofía del sujeto absoluto. Ésta es la razón por la que una idea de eticidad democrática, entendida como aquella forma de libertad que descansa en un principio universalista de autodeterminación individual y colectiva, es impensable en el Estado hegeliano.

En este giro, la idea de una comunidad auténticamente libre queda pendiente. Una vez instalado en la filosofía de la conciencia, Hegel ya no siguió el concepto intersubjetivo de eticidad. El concepto de reconocimiento quedó en buena medida abandonado. En tal situación, para Honneth, el idealismo hegeliano respecto de una comunidad moral, en tanto que secuencia escalonada de una lucha por el reconocimiento, sólo podría actualizarse desde la perspectiva de una teoría social llena de contenido normativo. Una teoría normativa para la acción tendría los criterios mediante los cuales podrían evaluarse las diferentes relaciones sociales que permiten o impiden el desarrollo de la vida humana en términos de obligación moral. El cuadro 2 muestra la propuesta de Honneth en la que las diferentes formas de menosprecio corresponden a los diferentes modos de reconocimiento con los cuales se establecen las luchas morales, motor histórico del cambio social.

Cuadro 2

| Modos de reconocimiento | Dedicación emocional | Atención cognitiva | Valoración social |
|---|---|---|---|
| **Dimensión de personalidad** | Naturaleza de la necesidad y del afecto | Responsabilidad moral | Cualidades y capacidades |
| **Formas de reconocimiento** | Relaciones primarias (amor, amistad) | Relaciones de derecho (derechos) | Comunidad de valor (solidaridad) |
| **Potencial de desarrollo** | | Generalización, materialización | Individualización, igualación |
| **Autorrelación práctica** | Autoconfianza | Autorrespeto | Autoestima |
| **Formas de menosprecio** | Maltrato y violación, integridad física | Desposesión de derechos y exclusión; integridad social | Dignidad e injuria, "honor", dignidad |

Fuente: Honneth, 1997: 159.

Por esta razón, Honneth lanza la idea de llevar el modelo hegeliano de la formación del yo práctico —ligado al reconocimiento recíproco entre sujetos (amor, derecho, eticidad)— hacia una teoría social plena de contenido normativo. El problema que Honneth se planteó en ese momento fue "si las correspondientes experiencias de menosprecio pueden coordinarse con las formas ocasionales de reconocimiento recíproco, y si se encuentra justificación histórico-sociológica de que tales formas de menosprecio social fueron realmente las fuentes motivacionales de confrontación social" (Honneth, 1997: 89).

En otros términos, como se mostró en el apartado anterior, es el problema al que la filosofía política del siglo xx y quienes la han criticado no ofrecieron respuesta: ¿cómo se vincula una teoría normativa con la moralidad históricamente situada? De esta manera, "si la teoría no sólo quiere afirmar genéricamente los criterios morales que sirven de base para su crítica de la sociedad, tiene que demostrar formas empíricamente operantes de moralidad, a las que se pueda referir de manera fundamentada" (Honneth, 2011: 55).

El planteamiento supone distintas experiencias de crítica social que aunque no están reconocidas y posicionadas en el espacio público hegemónico de los conflictos, ni legitimadas en el orden jurídico y moral institucionalizado, contienen cierta moralidad práctica que puede descifrarse mediante las esferas del reconocimiento. En ellas un potencial moral puede dotar de contenido a la idea de justicia debido a que las experiencias de menosprecio, se conectarían con los criterios que dota la teoría crítica del reconocimiento para corregir las prácticas de las instituciones que proporcionan las bases de la eticidad.

Honneth ha planteado con razón que, hasta el día de hoy, la reproducción de las sociedades se orienta por normas éticas establecidas "desde arriba", especialmente desde el monopolio (estatal y de clase social) de la cultura y las orientaciones axiológicas (Honneth, 2011: 62; 2014: 16). El problema es que tal monopolio desencadena prácticas cotidianas que limitan su acción a un solo tipo de reconocimiento; por ejemplo, absolutizar la libertad individual en detrimento del compromiso intersubjetivo o establecer patrones de reconocimiento enmarcados en la esfera económica o jurídica, sin tomar en cuenta otras esferas como la moral y la social, ambas fundamentales para construir sociedades del común. Pero la teoría de la libertad moderna no debería confundirse con el proyecto humano de la libertad universal, éste no tiene por qué ser descartado, sino más bien rescatado y reconstituido sobre una base distinta (Buck-Morss, 2013: 112).

Para entender lo anterior en términos de una teoría normativa, Honneth se remite a una sección de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, con la cual no sólo se aparta de la versión atomista de la sociedad que se desprende de la filosofía moderna de Hobbes a Kant, sino que también se propone actualizar la versión hegeliana de derecho y libertad con el objeto de construir una teoría de la justicia en términos de análisis social.

## 3.2 La filosofía del derecho de Hegel como teoría de la justicia

No hay duda que en el campo de la filosofía política contemporánea y la base moral de las instituciones y el derecho actual, la *Filosofía del Derecho* de Hegel quedó rezagada frente a las teorías individualistas de la libertad de Locke a Kant.[27] A pesar de ello, Honneth considera que en aquélla se encuentran elementos para reconstruir una teoría de las condiciones sociales de posibilidad de la realización de la libertad social, entendida ésta como las acciones intersubjetivas en la que los sujetos encuentran satisfacción individual y reconocimiento recíproco dentro de una comunidad. Una consecuencia directa de esta idea es que, si se quieren superar las versiones atomistas de la sociedad en términos normativos, tal vez sea sensato "retomar la intención hegeliana de esbozar una teoría de la justicia a partir de los requisitos estructurales mismos de las sociedades actuales" (Honneth, 2014: 16).

La sensatez a la que Honneth se refiere se debe a que su propuesta sólo quiere rehabilitar la *Filosofía del Derecho* de Hegel por una vía indirecta; esto es, sin tomar en cuenta el concepto sustancialista de Estado, ni las indicaciones operativas de la Lógica, aun sabiendo que esto tiene quizás un precio: sacrificar la sustancia auténtica de la obra (Honneth, 2016b: 57).[28]

---

27 "[…], al contrario que la teoría del derecho de Kant o el escrito sobre la libertad de John Stuart Mill, que en tiempos recientes han alcanzado una renovada gran actualidad, el libro de Hegel no desempeña más que el desafortunado papel de un texto clásico que, por mucho que sea leído, se ha tornado mudo" (Honneth, 2016b: 54).

28 Sobre la posibilidad de rehabilitar la *Filosofía del Derecho* de Hegel, se ha levantado un prejuicio político y una objeción metodológica. El prejuicio se refiere al que sale del mundo anglosajón que considera la obra de Hegel un riesgo a sus nociones de individuo y libertad (Taylor, 2014: 166; Casuso, 2014: 68). La objeción plantea que la *Filosofía del Derecho* de Hegel sólo se podría comprender y enjuiciar si se conecta necesariamente con su Lógica y su Filosofía del espíritu (Honneth, 2016b: 55). A ambos obstáculos Honneth responde que "ni el concepto de Estado de Hegel, ni su concepto ontológico de espíritu, me parece que sean en modo alguno rehabilitables, por lo que me tengo que contentar con la forma indirecta de una reactualización de su *Filosofía del Derecho*" (Honneth, 2016b: 57). Para una crítica

Para Honneth, la *Filosofía del Derecho* de Hegel contiene una teoría normativa de la justicia social cuyo núcleo se basa en el desarrollo de "los principios generales de la justicia en la forma de una justificación de aquellas condiciones sociales bajo las que 'los sujetos pueden descubrir mutuamente una premisa de su autorrealización individual en la libertad del otro'" (Honneth, 2016b: 76).[29] La *Filosofía del Derecho* contiene dos conceptos que a Honneth le parecen intuiciones de gran alcance para comprender normativamente a las sociedades actuales, a saber: "espíritu objetivo" y eticidad.

> […], el primer concepto me parece que incluye la tesis de que toda realidad social posee una estructura racional, cuyo rechazo mediante concepciones falsas o insuficientes tiene que conducir —allí donde sean aplicadas de manera práctica— a consecuencias negativas de la vida social […], el rechazo de aquellos principios racionales, con los que están entrelazadas nuestras prácticas sociales en un determinado momento, provoca daños y lesiones en la realidad social. En cambio, el segundo concepto central […], ha de incluir la tesis de que en la realidad social, al menos en la modernidad, se pueden encontrar esferas de acción en las que inclinaciones y normas morales, intereses y valores, están fundidos previamente en la forma de interacciones institucionalizadas (Honneth, 2016b: 58).

Vistas las cosas de este modo, toda esfera moral de la acción puede comprenderse mejor mediante el concepto de eticidad y no a través de las orientaciones normativas individuales basadas en conceptos abstractos de moral. Como en el pensamiento moder-

---

a esta vía indirecta que propone Honneth, véase Giusti, 2014; Arndt, 2014. Para una síntesis de los esfuerzos por rehabilitar la *Filosofía del Derecho* de Hegel, véase De la Maza, 2007.

29 Por supuesto Honneth no es el único que vuelve a la *Filosofía del Derecho* de Hegel para actualizar algunos aspectos de ésta en la filosofía social contemporánea, existe una amplia literatura especializada sobre los aspectos éticos, políticos y sociales de la filosofía de Hegel, por ejemplo, Wood, 1990; Hardimon, 1994; Pinkard, 1996; Patten, 1999; Amengual, 2001; Pippin, 2008; De Zan, 2009.

no la libertad y la convivencia social se han comprendido como las bases principales de la realización humana, desde ahí, Hegel plantea que la moral y el derecho son fundamentales para dotar de existencia a tal realización.[30] Por tal razón Honneth quiere entender la intención fundamental y la estructura de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, sin emplear las indicaciones metódicas de la *Lógica*, ni la concepción del Estado[31] que le sirve de apoyo, "como un proyecto de una teoría normativa de aquellas esferas de reconocimiento recíproco cuyo mantenimiento es constitutivo para la identidad moral de las sociedades modernas" (Honneth, 2016b: 57).

En efecto, para entender el planteamiento de Honneth habría que ver cómo desde §33 de la Introducción a su *Filosofía del Derecho*, Hegel establece el despliegue de la libertad en tres niveles de realización: abstracta, subjetiva y concreta. Es un despliegue de la cultura humana que va desde el ámbito privado (Derecho Abstracto)[32] a la obligación de los deberes en términos formales (*Moralität*), hasta finalizar en la obligación concreta hacia la co-

30 En §4 dice Hegel: "El terreno del derecho es lo *espiritual*; su lugar más preciso y su punto de partida es la *voluntad*, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza" (Hegel, 2005: 77).

31 Me parece que Honneth tiene razón en elegir este camino. El final de la eticidad en espíritu absoluto, esto es, de la eticidad sustancial del Estado, Hegel la remite a la monarquía constitucional de Prusia y no a alguna experiencia histórica que conservase la libertad de los sujetos frente a cualquier poder violento que arrebatase la autonomía ciudadana (Wellmer, 1996: 155).

32 En palabras de Hegel: "§34. En su concepto *abstracto*, la voluntad libre en y por sí, está en la determinación de la *inmediatez*. De acuerdo con ella es la realidad efectiva que se comporta de modo negativo frente a lo real y que se refiere a sí misma de manera sólo abstracta, es la voluntad *en sí misma individual* de un *sujeto*. Según el momento de la *particularidad* de la voluntad, tiene su contenido ulterior constituido por fines determinados y, en cuanto este contenido es *exclusivamente individual*, lo tiene al mismo tiempo ante ella como un mundo exterior, inmediatamente dado" (Hegel, 2005: 117).

munidad (*Sittlichkeit*).[33] En el Derecho Abstracto la persona jurídica en su privacidad sólo posee y establece contratos con otras personas particulares. En la moralidad (*Moralität*) se expresa la voluntad subjetiva que quiere la ley moral (obligaciones y deberes) porque se ha realizado una libertad superior a la del Derecho Abstracto debido a la reflexividad e interioridad de la subjetividad (Amengual, 2001: 46). Ahora el individuo como sujeto realiza su libertad mediante la autodeterminación interior de la propia voluntad. Ya no sólo es titular de derechos (persona) ahora es actor (sujeto)[34] y sus intenciones, opiniones y motivos, son relevantes para su obrar como conciencia moral (Amengual, 2001: 169). Sin embargo, aunque existe un avance en este despliegue hacia el sujeto moral, su voluntad es puro querer, esto es, el puro acto formal de querer sin tomar en cuenta su objeto y, por tanto, requiere una mediación para su superación: la acción entendida como interacción con los demás.[35]

A Honneth le interesa rescatar el nivel de la eticidad (*Sittlichkeit*) porque en las dos primeras formulaciones de la libertad

33 Se puede decir que la concepción de libertad en Hegel está basada: "[…], (a) en una teoría lógico metafísica; (b) en una visión cuasitrascendental de la voluntad libre en la tradición de la filosofía kantiana; (c) en una concepción antropológico existenciaria; (d) en una teoría del reconocimiento mutuo; y, por último, (e) en una teoría social e histórica" (Brauer, 2014: 55). Honneth se interesa por los últimos momentos de la libertad.

34 La conciencia llega a un punto de vista moral: "§105. El punto de vista moral es el punto de vista de la voluntad en cuanto no es meramente *en sí* sino *por sí infinita*. Esta reflexión sobre sí de la voluntad y su identidad existente por sí frente al ser en sí y la inmediatez y frente a las determinaciones que se desarrollan en ese ámbito, determinan a la *persona* como *sujeto*" (Hegel, 2005: 199). Amengual comenta que "el punto de vista moral" (*moralischer Standpunkt*) no debe confundirse con el *moral point of view* sino con el nivel que se ha alcanzado en el proceso del desarrollo del concepto o punto en el que se asienta la moralidad (Amengual, 2001: 165).

35 Sobre esta limitación, Hegel escribe: "§138. Esta subjetividad, en cuanto abstracta autodeterminación y certeza pura de sí misma, *disuelve* en sí toda determinación del derecho, del deber y de la existencia, pues es el poder que para cada contenido *juzga* y determina exclusivamente desde sí qué es lo bueno, y al mismo tiempo el poder al cual debe su realidad al bien que un primer momento es sólo representación y *deber ser*" (Hegel, 2005: 236).

(Derecho Abstracto y *Moralität*), todavía está la huella del individualismo en forma de derecho y moral kantiana. Como en la moralidad el comportamiento y la acción humana brotan autónomamente de la conciencia, sensibilidad y convicciones propias de sujeto (Amengual, 2001: 377), su contenido se introduce de contrabando por el arbitrio de los individuos (Wellmer, 1996: 118). Honneth, al igual que Hegel, critica el subjetivismo kantiano que subyace en ésta debido a que la obligación moral que la fundamenta, no alcanza a concretar los deberes que se exigen realizar en la eticidad debido a su forma exagerada de subjetividad. Hegel diría que, en la moralidad, tanto la conciencia moral como el bien son indeterminados y ésa es la razón por la que pueda aparecer la arbitrariedad en la acción de la subjetividad.[36]

> La *eticidad*, en cambio, mira el comportamiento humano bajo el punto de vista objetivo, es decir, comunitario (en su sentido más general del término, no en el sentido de los comunitaristas actuales, sino anterior a la distinción entre comunidad y sociedad, o entre sociedad civil y Estado, de modo que comprende ambos términos sin distinguir todavía), institucional, desde los marcos institucionales en que el individuo desarrolla su vida y comportamiento, desde la cultura en que vive, desde el marco social y político en que se encuentra integrado, fundamentado, respetado, motivado, permitido, promovido, etc. (Amengual, 2001: 377-378).[37]

36 "§141. Para el *bien*, por ser lo universal sustancial de la libertad de un modo aún *abstracto*, se requieren determinaciones y un principio de estas determinaciones que sean sin embargo *idénticos* a él, del mismo modo que para la *conciencia moral*, el principio abstracto de determinar, se requiere la universalidad y objetividad de sus determinaciones, ambos elevados de ese modo a la totalidad, devienen lo carente de determinación, que *debe* ser determinado. Pero la integración de ambas totalidades relativas en la absoluta identidad ya está realizada *en sí*, puesto que la subjetividad de la *pura certeza* de sí misma que desaparece por sí en su vanidad es *idéntica* con la *universalidad abstracta* del bien. La identidad *concreta* del bien y la voluntad subjetiva, su verdad, es la *eticidad*" (Hegel, 2005: 259).

37 En palabras de Hegel: "§142. La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad; actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin

En realidad, para Hegel la eticidad no se opone a la moralidad, más bien la integra superándola. En ella se da la síntesis particularidad-universalidad, subjetividad-objetividad y moralidad- legalidad porque la vida personal y colectiva se crea y recrea en medio de una comunidad ético-cultural (Amengual, 2001: 378). Aquí la libertad es social y es conocida, querida y actuada por los sujetos en plena acción autoconsciente. No es impuesta o dotada a partir de algún Derecho Abstracto, sus titulares son sus creadores y la concretan en instituciones, sistemas normativos, políticos, sociales, familiares o administrativos; es, en una palabra, el derecho como libertad realizada. De esta manera, se podría decir que la concepción hegeliana de la libertad contiene una filosofía de la acción, una concepción de sociedad y una función normativa dentro de ésta.

Ésta es la razón por la cual el verdadero Derecho se presenta en la última fase del "espíritu objetivo", y se despliega hacia lo universal. Así, el derecho privado, civil y penal están integrados en la eticidad, pero por sí mismos no agotan lo que puede y debe ser el Derecho,[38] que no es para Hegel sólo instituciones o sistemas jurídicos que ordenan y sancionan, bajo una autoridad legítima, la conducta de los sujetos en determinada sociedad. El Derecho comprendido en la eticidad es más amplio y complejo, pues abarca "al conjunto de reglas, normas, instituciones, convicciones, expectativas de comportamiento e incluso valoraciones intersubjetivas que son a la vez expresión de una vo-

---

motor. Es *el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*" (Hegel, 2005: 265).

38 "§30. El derecho es algo *sagrado* sólo porque es la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente. Pero el *formalismo* del derecho (y posteriormente del deber) surge de la diferencia en el desarrollo del concepto de libertad. Frente al derecho más formal, es decir, *más abstracto* y por lo tanto más limitado, la esfera o estadio del espíritu tiene un derecho más elevado, porque en ella el espíritu ha llevado a su determinación y convertido en realidad los momentos ulteriores incluidos en su idea que resultan así *más concretos*, en sí mismos más ricos y más verdaderamente universales" (Hegel, 2005: 107).

luntad libre" (Leyva, 2014: 172). En una palabra, el Derecho es una segunda naturaleza (*zweite Natur*), comprende relaciones intersubjetivas e institucionales para socializar la identidad y las acciones libres de quienes las materializan en un horizonte al interior de la comunidad.[39]

En síntesis, para Honneth una teoría de la justicia social puede ser interpretada a la luz de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, porque en ella se encuentra una filosofía práctica desde la cual se puede vincular una reflexión normativa con las acciones morales de una comunidad histórica determinada. Por supuesto, los marcos normativos creados no deben ser obstáculo a la autonomía y la libertad social de quienes conforman dicha comunidad.

> La acción de los individuos, sus deseos y preferencias —tal parece ser la propuesta de Hegel— se localizan siempre, pues, en el marco establecido por las costumbres, hábitos, expectativas, reglas, normas, e instituciones que se comprenden no como una limitación, sino más bien como el contexto constitutivo e imprescindible para le realización de su acción y para el ejercicio de su propia libertad, para el despliegue de su propia autonomía (Leyva, 2014: 168).

Honneth observa que el concepto de "espíritu objetivo" de Hegel contiene los principios normativos de un orden social justo aplicable a las sociedades modernas. En concreto, parte de la aceptación de que los individuos están vinculados por medio de relaciones intersubjetivas; se busca justificar las condiciones sociales por medio

39 "§4. El terreno del derecho es lo *espiritual*; su lugar más preciso y su punto de partida es la *voluntad*, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza" (Hegel, 2005: 77). "La *Filosofía del Derecho* es, por ello, en último análisis, no otra cosa sino la filosofía del propio mundo social, de sus condiciones de constitución a partir de las acciones de la voluntad —vale decir, de los sujetos— libre(s), del entramado de relaciones sociales que resultan de la exteriorización y concretización de la libertad y de su libertad constitutiva, de los órdenes institucionales y normativos propios a ellos y de las formas en que en ellos se realiza —y, a la vez, se limita— la propia articulación y despliegue de la libertad" (Leyva, 2014: 172).

de las cuales los sujetos pueden descubrir su autorrealización en la libertad de los demás; dichos principios no sientan su base en prescripciones externas o de coerción, sino en el ejercicio práctico de modelos de acción y costumbres propios de la comunidad donde se establece "una peculiar cultura de la libertad comunicativa, denominada 'eticidad'" (Honneth, 2016b: 61). Por ello puede decir:

> […], la *Filosofía del Derecho* de Hegel representa una teoría normativa de la justicia social que, en la forma de una reconstrucción de las condiciones necesarias de la autonomía individual, intenta fundamentar qué esferas sociales tiene que contener o tener a disposición una sociedad moderna para conceder a todos sus miembros la oportunidad de una realización de su autodeterminación (Honneth, 2016b: 76).

En ella se trata de justificar las condiciones sociales que permiten la eticidad, o sea, que los sujetos se descubran libres en conformación de la convivencia con los demás, para de ahí desarrollar los principios generales de la justicia. Conviene aclarar que Honneth considera, como Hegel, que la noción de libertad liberal contiene de manera incompleta las bases de esta eticidad, por lo que las instituciones modernas son portadoras de valores y normas con las que se podría completar la pretensión de la filosofía práctica de Hegel, que Honneth desea realizar en términos de teoría crítica. Esto quiere decir que Honneth acepta, al igual que Hegel, la "escisión" que ha provocado el desarrollo de la libertad negativa en las sociedades modernas, al "perderse en sus extremos" (individualismo, pretensiones jurídicas particulares), el sistema de la eticidad. Pero esto es sólo "apariencia" porque para ambos, la libertad social en el mundo moderno sólo es posible en las instituciones que aseguran la igual libertad negativa para todos.[40]

40 Sobre el punto Hegel afirmó: "§184. La idea, en esta escisión, confiere a los *momentos* una *existencia propia*: a la *particularidad*, el derecho de desarrollarse en todos los aspectos, y a la universalidad, el derecho de mostrarse como el fundamento y la forma necesaria de la particularidad, como el poder que rige sobre ella y como su fin

Por eso, en términos hegelianos, se puede decir que, en las sociedades modernas las bases de la eticidad vienen desplegándose en el Derecho Abstracto (pretensión jurídica) y la *Moralität* (autonomía moral), y aunque éstas todavía reposen sobre voluntades particulares, se requieren para que la libertad se realice plenamente en la voluntad universal. En su *Filosofía del Derecho*, Hegel quiere salvar ese momento de verdad que observa en la concepción atomista de los derechos naturales (Wellmer, 1996: 66) o como lo diría Amengual, "el saberse libre necesita un mundo libre, y el mundo, para ser libre, necesita de consciencias que se saben libres" (Amengual, 2001: 387).

Sin embargo, en términos históricos, en las sociedades actuales se ha institucionalizado el derecho subjetivo y la libertad negativa de manera dogmática y su influencia en el mundo social ha sido decisiva para la aparición de distorsiones en la autocomprensión práctica de los sujetos. Este residuo radical de la filosofía del contrato y de las concepciones atomistas de la sociedad, reclama, más allá de Hegel y Honneth, su superación.

### 3.3 Superar el déficit teórico e institucional de la libertad negativa

En la modernidad, la libertad negativa supone una autodeterminación que surge del deseo e interés individual. Es solipsista porque no remite a la alteridad o a los otros como sí mismo. En ella, la elección propia es elevada a prioridad existencial. En este modelo de libertad se basa el ordenamiento jurídico cuyo objetivo es satisfacer las expectativas individuales de los miembros de una sociedad del intercambio, pero por sí misma no puede ser base de una teoría de la justicia como eticidad.

---

último. Es el sistema de la eticidad que se ha perdido en sus extremos, lo cual constituye el momento abstracto de la *realidad* de la idea, que en esa *apariencia* exterior sólo es *totalidad relativa* y *necesidad interior*" (Hegel, 2005: 304).

El déficit de la libertad negativa radica en que su idea desemboca en un sistema social del egoísmo que no profundiza de manera suficiente el vínculo entre individuo y sociedad. De ahí que sea difícil esperar de ellas una teoría de la justicia social. Además, genera un estilo de vida que desarrolla la patología social[41] de desvincularse de la cooperación social (Honneth, 2014: 119). Para Honneth, una patología social es un tipo de desorientación en los sistemas de acciones para intuir al menos una gramática normativa de la vida social; es aquel tipo de experiencia donde se vive el vaciamiento, la soledad, el egoísmo, la falta de solidaridad, la insensibilidad social, la invisibilidad, el racismo o el colonialismo interno, y surgen cuando los individuos entienden mal el significado de las prácticas institucionalizadas de reconocimiento moral.

En términos normativos, la patología social tiene su raíz en la absolutización de la libertad negativa o, como diría Hegel, en §37, en la "*particularidad* de la voluntad [que] si bien es un momento de la totalidad de la conciencia de la voluntad, no está todavía contenida en la personalidad abstracta como tal" (Hegel, 2005: 120). Por ello existe sólo como deseo, terquedad o voluntad arbitraria. Es lo que Honneth denomina sufrimiento de indeterminación.[42] En él, el derecho formal, que justifica la libertad negativa, permite a los individuos aislarse de toda eticidad, y con

41 Axel Honneth utiliza el término patología social en un sentido normativo a partir de su análisis hegeliano del reconocimiento. Con Hegel comparte la convicción de que el desarrollo de las sociedades del intercambio que privilegiaron la libertad negativa, tuvo como consecuencia la desintegración ético-política de la sociedad. En ella los individuos se refieren a sí mismos desvinculándose de sus obligaciones con los demás, por lo que las consecuencias son patológicas: el horizonte social desde donde podrían desarrollar su yo se disuelve.

42 "[…], aquella persona que articula todas sus necesidades y propósitos en las categorías del derecho formal resulta incapaz de participar en la vida social y, por ello, ha de sufrir de 'indeterminación'" (Honneth, 2016b: 98-99). Sobre la indeterminación dice Hegel en §5, "es la pura reflexión del yo en sí mismo, en el cual está disuelta toda limitación, todo contenido determinado y dado, inmediatamente presente, tenga como origen la naturaleza, las necesidades, los deseos, los instintos, o cualquier otra instancia […]" (Hegel, 2005: 81). Es la libertad del vacío o del entendimiento unilateral.

ello las relaciones sociales son concebidas a partir de las pretensiones jurídicas de los sujetos. De esta manera, desde la libertad negativa, los sujetos no tematizan el papel de las instituciones en la generación de oportunidades de realización social.

Frente a lo dicho hasta aquí, dos de los defensores más famosos de la libertad negativa, John Stuart Mill e Isaiah Berlin, conciben lo social, la justicia o la comunidad, interferencia deliberada al individuo o en el peor de los casos un peligro a la cultura liberal de Occidente (Stuart Mill, 2013: 72, 84, 86, 148, 172; Berlin, 2014: 57; 95-96; 99; 109; 132; 135). Ambos entienden la libertad sólo como la búsqueda del propio beneficio y si han de aceptar alguna coerción, la del Estado, por ejemplo, sólo es por la necesidad de contener por la fuerza al resto de los individuos su pretensión de intervenir en la vida privada (Stuart Mill, 2013: 80, 84, 85; Berlin, 2014: 68). Con respecto a la relación con los demás, si han de tener algún cuidado sobre la vida de los otros, es sólo teniendo presente que no es lícito perjudicar su interés privado (Stuart Mill, 2013: 178 y 179).

Aunque en el caso de Berlin la libertad negativa no es el único criterio para la acción social, la igualdad, la seguridad o el orden público, debido a que éstos son valores desde donde se podrían sopesar la libertad individual, sigue entendiendo la obligación social (educación, impuestos, respeto a las ideologías, penalidad del homicidio) como restricciones o cierta cantidad de coacción necesaria (Berlin, 2014: 136). Además, concuerda con Stuart Mill en lo concerniente a que sin la libertad negativa —esto es, con dejar vivir a cada individuo como quiera— no conoceríamos la espontaneidad, el genio, la originalidad, sino la mediocridad colectiva (Stuart Mill, 2013: 165; Berlin, 2014: 69).

La idea de libertad negativa de ambos autores pende de la noción del conflicto social inherente a la vida humana. En esto existe coincidencia con ellos.[43] Sin embargo, hay una distancia

43 Otra coincidencia, especialmente con Berlin, es en su reconocimiento valiente de

cuando se identifica el conflicto con la guerra de todos contra todos. Es verdad que la pluralidad humana abre la posibilidad al disenso y de ahí al conflicto, pero esto no significa necesariamente la guerra o el horror. Además, la apuesta de este libro no es por ideales más verdaderos como es el caso de Berlin, para quien el pluralismo que implica la libertad negativa le parece "un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquéllos que buscan en las grandes estructuras disciplinarias y autoritarias el ideal del autocontrol 'positivo' de las clases, de los pueblos o de la entera humanidad" (Berlin, 2014: 139), sino por las pretensiones, por supuesto, de validez relativa, de las convicciones de los grupos humanos que postulan experiencias prácticas de eticidad.

En realidad, Berlin no logra comprender que su idea de que los seres humanos son agentes libres, que toman decisiones morales mediante una regla de cálculo (Berlin, 2014: 140), no se sostiene desde una simple afirmación empirista, la cual supone que la capacidad de elección es un elemento dado y no un potencial a desarrollar históricamente (Taylor, 2005a: 238). Su problema reside en que limita la idea de libertad a una suerte de abstracción de puros deseos subjetivos que no debe tener obstáculos externos. Pero olvida que los deseos de un individuo pueden tener obstáculos internos (conciencia de sí, discernimiento moral) (Taylor, 2005b: 263).

La libertad humana, incluso la negativa, sólo es posible en una cultura política determinada que se incardina históricamente en instituciones sociales. Esta cultura política contiene colectivamente valores y significados que los individuos asimilan para, desde ese horizonte, establecer su autonomía (Taylor, 2005b: 268). Si es posible el logro de un agente moral autónomo, es porque los medios sociales lo hicieron posible. Además, Berlin y sus seguidores confunden "medios sociales" con el Estado como

que su idea de libertad, es "tan solo, el fruto tardío de nuestra decadente civilización capitalista" (Berlin, 2014: 141).

si éste fuera la única instancia que permitiría el desarrollo de los valores de una comunidad determinada.

Contrario a lo que piensa Berlin, ha sido en realidad, tal vez sin responsabilidad para él, las intuiciones de sentido común de los defensores de la libertad negativa las que, en su convicción de sostener un sujeto sin extensión social, se han convertido en la práctica en "un síntoma de una inmadurez moral y política igualmente profunda y más peligrosa" (Berlin, 2014: 141) para los intentos actuales de establecer relaciones sociales basadas en una eticidad democrática.

Para saldar ello, una libertad social permitiría participar en las instituciones de reconocimiento, base del desarrollo de mis propósitos, que no se oponen al de los demás. Por eso sólo la comunidad puede actualizar la potencia de la libertad individual que necesita para realizar la propia dimensión universal. La libertad social, materializada en instituciones y prácticas sociales, se convierte en objeto común. En ella "la libertad negativa muda su carácter cuando se convierte en una preocupación común" (Wellmer, 1996:73) y, de esta manera, las orientaciones prácticas de los individuos ya no se guían por medio del interés prepolítico, sino por medio de una libertad pública.

El reconocimiento mutuo sólo es posible, dice Hegel, si algunas instituciones generan un comportamiento normado que capacita a los actores a entenderse mutuamente. Así, las instituciones de reconocimiento se entienden como un "conjunto de prácticas de comportamiento normadas que permiten que las metas individuales se ensamblen 'objetivamente'; ellas aseguran que el sujeto, comportándose como su *alter ego*, pueda reconocer el deseo cuya ejecución sería la condición para el cumplimiento de su propio deseo" (Honneth, 2014: 68).

En términos de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, la libertad negativa queda incluida en la libertad social porque la primera es superada y conservada por la moralidad. Como decíamos más arriba, el paso del Derecho Abstracto a la *Moralität* permite que la

persona se convierta en sujeto moral. Esto se debe, según Hegel, a la aparición de la justicia punitiva, la cual elimina la venganza en el conflicto entre individuos producto del delito.[44] Como el delito hace imposible la coexistencia entre personas libres, socialmente hablando, para que no se perpetúe esta negación, la voluntad subjetiva se lanza hacia lo universal y con ello abre camino a la moralidad, lo que significa la necesidad de normas morales institucionalizadas como condición de la socialización ética. En una palabra, la venganza es una acción particular desde la cual es imposible establecer lazos sociales con los demás porque éstos se presentan siempre, si no como enemigos potenciales, sí como un riesgo a la libertad negativa.

Por eso, esta reflexión de sí de la voluntad, la moralidad, se abre en la modernidad al horizonte de la libertad social, la cual sólo se realiza si las prácticas institucionales se traducen en el reconocimiento mutuo de los actores que cumplen sus propias metas en las de los demás. Para Hegel, de esta manera, quedan reconciliadas libertad negativa y libertad social. La primera, necesaria en su despliegue como moralidad ante la necesidad de los sujetos por determinar sus vidas y asumir sus responsabilidades derivadas de las decisiones tomadas, "que al propio tiempo contiene la libertad de decir que 'no' y de actuar en consecuencia con ello" (Wellmer, 1996: 72); la segunda, como instancia donde las intenciones, opiniones y motivos que los sujetos tienen en su obrar se inscriben en el vínculo intersubjetivo para la realización colectiva de sus vidas a favor del otro.

Sólo aquí adquieren sentido las teorías de la justicia que plantean procedimientos que aseguren la libertad de los individuos

44 "§103. La exigencia de resolver esta contradicción que se presenta en la manera de eliminar la injusticia, es la exigencia de una justicia liberada de los intereses y de las formas subjetivas, así como de la contingencia del poder; es, pues, la exigencia de una *justicia no vengativa sino punitiva*. Se tiene aquí, en primer lugar, la exigencia de una voluntad que, en cuanto voluntad *subjetiva* particular, quiere lo universal como tal. Este concepto de la *moralidad* no es, sin embargo, sólo una exigencia, sino que ha surgido en este movimiento mismo" (Hegel, 2005: 193).

en las instituciones. Son las instituciones justas, pensadas para la consolidación del reconocimiento, las que podrían permitir el despliegue ordenado de la libertad negativa y reflexiva siempre y cuando éstas no pongan en riesgo la estructura institucional de la libertad social. En esta idea, Hegel, y al parecer Honneth, intentan mostrar la realización de los derechos liberales (libertad negativa y moralidad) en una forma moderna de eticidad, estatal para Hegel y, democrática para Honneth.

Pero habría que aclarar que la síntesis entre libertad negativa y libertad social, mediada por la moralidad que proyectan Hegel y Honneth, no la podemos seguir al pie de la letra. Primero porque la patología social,[45] a la que en este trabajo se hace referencia, no se limita a una cuestión normativa sino a los diversos efectos que generan, las relaciones sociales capitalistas y, segundo, porque el planteamiento de una teoría de la justicia como análisis social no representa una síntesis ni mucho menos un proyecto de soluciones últimas, sea en la idea de Estado o en la noción de eticidad democrática. Es, más bien, un proyecto histórico que no tiene una reconciliación definitiva sino que se trabaja constantemente en él. Esta posición se opone a la versión política del liberalismo, así como cuestiona el idealismo hegelianismo y, por supuesto, la realización definitiva de la utopía del marxismo. Entonces, una teoría de la justicia, como análisis social, se comprende como un proyecto siempre inconcluso y en constante revisión, por lo que la superación del déficit institucional de la libertad negativa incluye la superación, sin síntesis, de la modernidad capitalista como horizonte normativo de la eticidad.

## 3.4 Reconocimiento social, contenido y cultura del derecho

Por todo lo dicho, se puede deducir, siguiendo en parte a Hegel y a Honneth, que las sociedades liberales modernas han limitado

45 Para una clarificación del término, véase Ehrenberg, 2015.

la idea de justicia a los derechos subjetivos entendidos como protección individualizada de la voluntad privada. Así, el derecho a la libertad de contrato y el derecho individual a la propiedad adquieren una orientación fuertemente económica. Este límite, en su forma de pretensión legal, se manifiesta en el sentido de que las obligaciones, vínculos y expectativas morales de los individuos, esto es, no jurídicas, bloquean la propia subjetividad (Honneth, 2014: 101). En esa perspectiva, la persona jurídica sólo interactúa con los otros bajo la premisa de un interés estratégico, por lo que los demás siempre se le presentan como competidores debido a que el sistema de libertad jurídica exige a sus participantes un alto grado de abstracción.

En esta perspectiva de libertad jurídica, la eticidad no puede emerger. Se requiere que el portador de derechos problematice cuestiones éticas más allá de su esfera privada y pase así al ámbito de la comunicación y las obligaciones mutuas que le permitan evaluar, no sólo su acción particular, sino también la que se genera en una colectividad. En su interacción con los otros, quienes también evalúan su acción ética, ponen a consideración modelos de vida buena o lograda que generan alternativas a los modelos de los cuales se desprenden patologías sociales.

Pero, al privilegiarse la libertad negativa, se pierde de vista la necesidad y requerimientos del actuar intersubjetivo porque se asume que el sistema jurídico resolverá rupturas sociales y conflictos en el nivel de la subjetividad contenciosa privada, por lo que los conflictos sociales se limitan a una especie de juridificación de las relaciones, desplazando con ello la posibilidad de un aprendizaje social mediado por la eticidad. Por tanto, los sujetos identificados a sí mismos como personas jurídicas sólo siguen propósitos privados y pierden comunicación con el entorno social, por lo que la constitución de aspiraciones y convicciones duraderas no puede prosperar (Honneth, 2014: 127).

La tarea, siguiendo en parte a Honneth, sería superar el modelo de democracia liberal a partir de formas éticas de comporta-

miento situadas en contextos específicos que ayuden a la formación de una voluntad común. En este caso, formada la libertad social, la libertad jurídica constituiría una esfera de acción socialmente institucionalizada, regulada por normas de reconocimiento mutuo. Se trata de reconstruir en la experiencia de los conflictos, los valores, normas y costumbres para lograr acuerdos y formas de vida compartidas, antes que plantear estrategias a partir de los derechos subjetivos para intereses que se perciben amenazados por las otras partes de la interacción (Honneth, 2014: 124).

Según Honneth, para evitar esta unilateralidad, al concebir las relaciones sólo desde la autonomía moral, sin participar en la intersubjetividad, se requiere una intercomunicación que obligue a los sujetos a justificar ante los otros sus decisiones y defenderlas argumentativamente, si es que pretenden que el fundamento de su acción sea validado universalmente (Honneth, 2014: 145). La razón estribaría en que toda evaluación moral tendría que ser analizada a través de los hechos institucionales que se presentan como normas socialmente aceptadas de la manera en que convivimos.

Por ello, una libertad jurídica y moral centrada en el individuo desencadena interpretaciones defectuosas de la vida social debido a que toda moralidad está mediada socialmente, no es incondicional a la autonomía del individuo. De ahí que la evaluación moral desde la autolegislación, sin ninguna obligación hacia los otros, "pierde por fuerza toda sensibilidad para reconocer qué valor le corresponde a las relaciones y los lazos sociales para la totalidad de una vida" (Honneth, 2014: 156). Con todo esto, se tendría que pensar en otra fuente y contenido del derecho.

Pero, para lograrlo, habría que ir más allá de Honneth en lo concerniente a abrirse a otras fuentes del Derecho que no sean las existentes en el marco jurídico de un Estado, como la argumentación moral de quienes han sido agraviados. En éstos, la evaluación moral de las relaciones sociales tiene su base en instituciones de convivencia, cuyas normas y validez no están disponible ex-

clusivamente para el individuo en su afán de ser autolegislador moral, sino para todos los que toman decisiones que tienen efecto en los otros.

Una manera de superar el modelo de derecho de la democracia liberal sería reconstruir formas éticas de comportamiento que ayuden a la formación de una voluntad común. En una palabra, se trataría de mostrar cómo en las prácticas sociales o sistemas de acción, aparecen formas de moralidad que pueden ser consideradas modelos de justicia social. En tales experiencias comenzarían a vincularse los conceptos de una teoría normativa para la acción y las intuiciones de la obligación moral de los sujetos que las plantean.

En esta perspectiva, el contenido y significado del derecho nacería de una cultura que ha ensayado formas de reconocimiento social a partir de las injusticias padecidas. Sólo así adquiere sentido la idea que afirma la capacidad del derecho positivo para asimilar contenidos morales debido a que éstos son traducidos a códigos jurídicos. Así, si el Derecho ha de entenderse como un medio de integración social, porque mantiene de manera abstracta la autocomprensión de una comunidad solidaria, sólo puede tener éxito si los procesos de decisiones jurídicas son compartidos intersubjetivamente por todos los miembros de una comunidad jurídica.

Como bien dieron cuenta Patricia Ewick y Susan Silbey en *The Common Place of Law*, el Derecho es definido, pensado y usado en la vida cotidiana de diversas formas. Éste emerge en la estructura de la vida social en distintos lugares y se manifiesta, incluso, fuera de las instituciones formales (Ewick y Silbey, 1998: 23). Es cierto que es un componente de la estructura social, pero no como sistema de coerción, sino como esquemas culturales y recursos con los cuales se opera y definen los patrones de la vida social (Ewick y Silbey, 1998: 43). De esta forma, la conciencia del Derecho, esto es, de lo que es correcto y justo, es constituida por medio de la acción y las prácticas colectivas de

la vida cotidiana. Entonces, cuando las personas son conscientes del Derecho, al estar ante un sistema jurídico específico, pueden concebirlo como un orden formal, racional y jerárquico; cuando mantienen una relación con éste, lo inteligen como un juego con el cual se ponen en operación intereses y valores opuestos; pero también puede resistir a dicho sistema si éste es contrario a sus metas o si de alguna forma pone en riesgo su dignidad y honor (Ewick y Silbey, 1998: 47-48).

Esto coincide con lo que dice Robert Alexy: "las decisiones jurídicas son respuestas a cuestiones prácticas, y más allá de la categoría de las razones jurídico-positivas existe un sinnúmero de razones para responder a cuestiones prácticas" (Alexy, 2016: 20), que van desde consideraciones de convivencia hasta los principios de justicia, pasando por las concepciones con respecto a la concepción tradicional del bien y el mal.[46] De esta manera, el Derecho se concibe como resultado de las prácticas de los sujetos que lo invocan en sus demandas de justicia.

Alexy ha planteado una doble naturaleza del derecho que resulta útil para lo que aquí se discute. La primera es aquélla en la que hay un consenso generalizado en el campo jurídico, a saber, la dimensión real del derecho que "se expresa en los elementos de la positividad autoritativa y de la eficacia social que están ligados de manera esencial con la decisión y la coerción" (Alexy, 2016a: 9). Sin embargo, la más interesante es la dimensión ideal, la cual "se define a través de la corrección de contenidos y de procedimiento que, esencialmente, incluye la corrección de contenido y de procedimiento que, esencialmente, incluye la corrección moral en forma de justicia" (Alexy, 2016a: 9). Esta segunda naturaleza o dimensión del Derecho se vincula a la moral, porque en ella éste incluye necesariamente una pretensión de corrección.

46 "Hoy en día, tanto positivistas como no positivistas están en gran parte de acuerdo en que el derecho consiste en algo más que la pura facticidad de regularidades de conducta, órdenes, disposiciones psíquicas o el ejercicio de la coacción" (Alexy, 2016: 27).

La pretensión de corrección, dice Alexy, sólo pueden plantearla sujetos capaces de hablar y actuar. En el campo jurídico formal se entiende que tales sujetos serían el juez y el legislador, en tanto ellos crean, interpretan y aplican el Derecho. Pero la corrección implica justificabilidad y aceptación. Por tanto, cualquier sujeto que se sitúe frente a un sistema jurídico determinado y "aduzca argumentos a favor o en contra de determinados contenidos de dicho sistema estará planteando la pretensión integrada por la afirmación de la corrección, la aseveración de la justificabilidad y la expectativa de la aceptación" (Alexy, 2016a: 27),[47] estaría planteando una cuestión de justicia. Para Alexy, la justicia no es sino un caso especial de corrección del Derecho. "En este sentido, los argumentos morales forman parte de las condiciones de corrección de las afirmaciones jurídicas" (Alexy, 2016a: 38), porque quien afirma la justicia, la remite a lo correcto que ha de ser justificado mediante razones,[48] por lo que "los juicios morales de valor y obligación son 'verdaderas aserciones', y sólo son aserciones aquellos actos de habla con los que se formula una pretensión de verdad o corrección" (Alexy, 2016: 38).

Pero hay algo más en la idea de corrección del Derecho de Alexy, la cual supone la institucionalización de la justicia: "la corrección de nuestros juicios de justicia depende permanentemente, además, de los intereses y necesidades de todos los implicados, así como de su tradición y cultura" (Alexy, 2016: 51). Aunque la base filosófica de Alexy es procedimentalista y discursiva, su razón práctica no contradice la base sociológica con la que se quiere contribuir aquí a una teoría de la justicia como análisis social,

47 "Las pretensiones de corrección no existen, en modo alguno, sólo en el derecho. También son formuladas en relación con juicios morales de valor y de obligación, y su forma más general está vinculada con el acto de habla de aserción" (Alexy, 2016: 37).

48 "La pretensión de corrección jurídica no es en modo alguno idéntica a la pretensión de corrección moral, pero incluye una pretensión de corrección moral" (Alexy, 2016: 40).

porque su perspectiva está abierta a la inclusión del contenido del Derecho desde la acción social, en su caso, vista desde un análisis trascendental.

Sin embargo, el problema de cómo las argumentaciones morales pueden quedar institucionalizadas con medios jurídicos, son cuestiones que, si bien contienen un carácter normativo, no es un asunto de la filosofía del derecho, sino de la teoría social. Ahí la filosofía de Alexy puede decir muy poco. Más en concreto, la pregunta es, ¿cómo migra una gramática de la indignación con contenido moral sobre la justicia a un derecho positivo? Es un problema de teoría social, específicamente de teoría crítica. Se trata de vincular una teoría normativa con una moral históricamente situada. Veremos lo que Honneth presenta al respecto y valoraremos sus alcances.

## 3.5 Patologías sociales del capitalismo y la voluntad democrático-liberal

Como hemos venido diciendo a lo largo de esta primera parte, la filosofía política europea se esforzó por ofrecer una ruta para realizar históricamente la libertad en el mundo moderno (Wellmer, 1996: 41). Sin embargo, en su intento, por el vínculo que se estableció entre el desarrollo teórico de la libertad y la práctica esclavista colonial, el resultado fue una absolutización de la libertad negativa, la cual limitó la acción social intersubjetiva más allá del contrato jurídico y determinó, en gran medida, las instituciones encargadas normar la vida pública.

Esto trajo como resultado distorsiones o patologías en la vida social. Sobre las distorsiones en la vida social, hubo un tiempo en que, en el campo de la filosofía, especialmente la antropología filosófica y la filosofía de la historia, se concentraron análisis de las patologías sociales. Para muestra bastan los conceptos clásicos que se usaron durante buena parte del siglo xx: cosificación, alienación, nihilismo, pérdida de comunidad, desencanto, ano-

mia, ruptura del lazo social, despersonalización, consumismo, neurosis colectiva, etcétera. De hecho, existen obras con esta pretensión: *Historia y conciencia de clase* de Georgy Lukács, Oswald Spengler y *La decadencia de Occidente*, el trabajo que realizaron Max Horkheimer y Theodor W. Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt, Sigmund Freud y *El malestar de la cultura*, *El miedo a la libertad* de Erich Fromm o Herbert Marcuse con *Eros y civilización*, y Michel Foucault con *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*.

Este tipo de trabajos son hoy escasos, ya sea porque las actuales ciencias sociales no disponen de pautas de evaluación social de este calibre, debido a la pretensión de objetividad y estandarización que se autoimpusieron cuando se decidieron seguir los patrones metodológicos de la ciencia natural, o porque las mismas disciplinas filosóficas nunca resolvieron problemas como aquellos que se derivan de la pregunta ¿cómo se justifican los conocimientos de las patologías sociales? (Honneth, 2009b: 99). La antropología filosófica o la filosofía de la historia fueron incapaces de responder a esta pregunta debido a su propio cuerpo teórico y de método del que partieron: son disciplinas que toman como referente conceptos trascendentes de la autorrealización humana y no evidencias empíricas. O las versiones más "críticas" de estos diagnósticos, al dibujar a los sujetos insertos en estas experiencias como meros objetos de poder o fuerzas oscuras, las potencialidades para emancipación o, bien, eran pensadas trascendentemente o, de plano, se tornaban imposibles en el análisis social debido al carácter autopoiético de los sistemas de poder que provocaban las patologías.

Desde estos análisis, el estado de cosas definido como alienante, totalitario, patológico, cosificador, reificante, neurótico, decadente, nihilista o líquido, no puede convertirse en un saber positivo al carecer de evidencias empíricas y de justificaciones convincentes para los juicios éticos que enuncian formas de vida desatinadas. Si una patología social es, como dice Honneth, una

forma distorsionada de autorrealización, ¿qué se está distorsionando? Honneth responde que son las condiciones para tal autorrealización (Honneth, 2009b: 104), pero a su análisis le falta justificar el enunciado valorativo y presentar evidencias empíricas.

Actualmente, en las ciencias sociales se puede describir una patología social, pero no evaluarla porque rechazan la posibilidad de justificar la validez objetiva de tal valoración. Para lograr esto, mínimamente habría que desarrollar una ética que las ciencias sociales no trabajan o ignoran. Además, como bien se sabe, la sentencia weberiana de la neutralidad valorativa impidió que, en las ciencias sociales, se arraigara una perspectiva ética para diagnosticar y evaluar las patologías sociales de la época. El resultado fue que actualmente es difícil conciliar la objetividad científica con el diagnóstico crítico moral de la época (Honneth, 2009b: 75 y *ss*).

Ahora bien, en buena medida, los diagnósticos filosóficos de patologías sociales se han concentrado en los fenómenos de la injusticia y, la filosofía política contemporánea, tiene ya varias décadas dedicando su trabajo al tema de lo justo. Sin embargo, el concepto de justicia que actualmente se aborda en la filosofía política es insuficiente para lo que aquí se plantea porque su contenido se limita, en la mayoría de los casos, a cuestiones de distribución de cargas o bienes en sociedades que son pensadas desde la igualdad y libertad individual de sus miembros. Además, por ser experimentos mentales, no estudian ni los discursos ni los sentimientos de quienes protestan por una injusticia determinada, mucho menos dan cuenta de las condiciones sociales que generan tales injusticias. Como ya se dijo aquí, ignoran las cuestiones de dominación y opresión institucionalizadas que dan lugar a los agravios morales base de las patologías sociales y, por ende, de los reclamos de justicia.

Para superar todo lo anterior, se requiere rehabilitar una teoría de la justicia como teoría crítica, aliada a un cuerpo de saberes que atiendan tal dificultad. El punto de partida tendría que ser

doble: por un lado, un marco crítico conceptual para el análisis de las patologías y, por otro, experiencias reales que fortalezcan el diagnóstico. Se trataría de entender las expectativas morales de los sujetos, sus experiencias de sufrimiento y sus prácticas sobre la justicia o de una vida lograda a partir de una perspectiva intramundana de tales experiencias.

El cuerpo de saberes bien podría venir de estudios teóricos y empíricos surgidos en la antropología y la sociología.[49] Pero no sólo, también de investigaciones que, en las últimas décadas, se han hecho en el campo de la medicina, la epidemiología, la psicología o la economía.[50] La clave estaría en documentar con precisión las experiencias de agravio moral porque ahí se observa a los sujetos plantear exigencias por la violación a sus ideas de justicia intuitivamente dadas.[51]

Cuando en los reclamos contra una injusticia sufrida los sujetos no son tomados en cuenta, aparecen dos dimensiones de agravio: el que tiene que ver con el agravio mismo, y el desprecio por parte de los poderes establecidos al desempeño social de quien reclama. La crítica a esta segunda dimensión de agravio se podría entender, como diría Honneth, como una lucha por el reconocimiento, porque ahí se denuncia no sólo la injusticia sufrida, sino también el agravio mediante el cual se obstruye el acceso a los medios materiales y morales para una vida atinada o lograda. De esta manera, estudiar las causas sociales responsables de afectar de manera sistemática las condiciones para el reconocimiento social implicaría, reconstruir una teoría de la justicia como teoría crítica aliada a un cuerpo de saberes empíricos proveniente de ciencia social. Sólo así se podrá saber si existe un nexo entre las experiencias de desprecio y el cambio social.

---

49 Por ejemplo, Fassi, 2014; Renault, 2004, 2008; Dubet, 2014.

50 Véase Cornia y Paniccià, 2000; Marmot, 2004; Wilkinson, 2005; Dejours, 2015.

51 Honneth cree que los estudios empíricos sobre las patologías sociales son poco sutiles para sacar a la luz dichas distorsiones (Honneth, 2014: 120), pero en un simple vistazo a la literatura señalada, se vería lo contrario.

Por todo esto, el presente trabajo argumenta que la ruta trazada por Axel Honneth en su teoría del reconocimiento es, en parte, una alternativa a los problemas aquí planteados: diagnosticar patologías, justificar el conocimiento de éstas y proponer una salida normativa a ese estado de cosas. Aunque Honneth aún no se pronuncia por una superación del capitalismo, ni mucho menos su teoría analiza de manera sistemática la totalidad de relaciones sociales capitalistas que ahí se reproducen, con su trabajo se puede evaluar el tipo de violación que se genera en las relaciones capitalistas a la capacidad de todo ser humano para desarrollarse integralmente en términos individuales y colectivos. Esto proporcionaría no sólo un diagnóstico del tipo de relaciones malogradas de la esfera social, sino las orientaciones para su desplazamiento o el horizonte para su superación.

Honneth tiene razón cuando afirma que, en la actualidad, todas las estrategias que se gestaron en la modernidad europea para domesticar al capitalismo han fracasado. Fracasó el individualismo, la justicia como imparcialidad y la idea de desempeño como principio de la asignación de estatus. Fracasó el amor romántico y las expresiones creativas del arte y la cultura. Las relaciones sociales enfermizas del capitalismo las subsumieron en su seno. Hoy, los sujetos enfermos no alcanzan a ver que el fracaso es fruto de las patologías originadas por las relaciones capitalistas y no por su responsabilidad personal. Esta responsabilidad se busca en la biografía, en las decisiones tomadas personalmente de quienes se sienten despreciados y lo padecen en su cuerpo (Honneth, 2009c).

Pero, curiosamente, aunque piense así, Honneth no se ha pronunciado porque su teoría del reconocimiento sea anticapitalista, sino que sólo ha establecido una ruta crítica de base normativa que corrija la falta de reconocimiento en las sociedades contemporáneas. Pero si traducimos la falta de reconocimiento en términos de desigualdades, sobre todo de desigualdad existencial —como la llama Göran Therborn (2015)— relacionada

con la desigualdad personal de autonomía, dignidad, grados de libertad y de derecho al respeto y al desarrollo personal, encontraríamos que sus mecanismos y dinámicas (distanciación, exclusión, jerarquización, explotación) son propios del sistema capitalista.

Esto es, son mecanismos institucionales basados en dinámicas sistémicas que ocasionan patologías físicas, psicológicas, sociales y existenciales en las personas. No son meras distorsiones de la acción moral de los individuos, el problema es más bien estructural. Por tanto, la ruta de Honneth apunta, si bien aún no lo reconozca, a una crítica sistemática a las relaciones sociales dentro del capitalismo y, por supuesto, a vislumbrar horizontes de transformación. Sólo así se podría entender por qué todos los esfuerzos que surgen de los reclamos morales de los sujetos agraviados para que las instituciones asimilen patrones de reconocimiento, expresados, por ejemplo, en la lucha contra la discriminación, la corrupción, el acoso sexual, y a favor del desarrollo integral de la infancia, contra la tortura o a favor de los derechos humanos, terminan distorsionados en las relaciones sociales capitalistas. Ésta es la razón del por qué la capacidad para clarificar la idea de justicia que se concretaría en las prácticas institucionales, se enturbia una vez que se han generado, en la estructura de las relaciones sociales, mecanismos y dinámicas de agravio o desprecio social como los que se muestran en el cuadro 3. La distanciación, exclusión, jerarquización y explotación, son términos con los que se nombra a las diferentes formas de menosprecio articuladas en la actual sociedad capitalista.

Cuadro 3

| Mecanismo | Dinámicas | |
|---|---|---|
| | *Agencia directa* | *Dinámicas de sistema* |
| Distanciación | Adelantándose o quedándose rezagado.<br>Desplazamiento por competencia.<br>Psicología social de éxito y del fracaso. | Estructuración y normativa de la recompensa; p. ejemplo, "Todo para el ganador", "Efecto Mateo"[51], "*star system*".[52]<br>Retornos de escala.[53]<br>Estructura de la información y de la oportunidad. |
| Exclusión | Cerrando, obstaculizando, acaparando oportunidades.<br>Discriminando, monopolizando | Limitaciones a la pertenencia, umbrales de entrada.<br>Acumulación de ventajas.<br>Estigmatización.<br>Derechos de ciudadanía y de propiedad. |
| Jerarquización | Subordinación o supra-ordenación.<br>Relaciones patrón-cliente.<br>Menosprecio-deferencia. | Escala organizacional, distancia de estatus y de autoridad.<br>Jerarquía de roles familiares.<br>Centro y periferias del sistema.<br>Jerarquías étnicas, raciales y de género.<br>Generalizaciones de superioridad-inferioridad. |
| Explotación | Extracción.<br>Utilización.<br>Abuso. | Relaciones de poder polarizadas.<br>Dependencia asimétrica.<br>Sistemas tributarios. |

Fuente: Therborn, 2015: 70.

52 El "Efecto Mateo" se trata de una ventaja acumulada que acuñó Robert K. Merton. Se refiere a la ventaja diferencial (mayores oportunidades, premios, reconocimiento social) que adquiere un individuo cuando su desempeño cumple o rebasa los estándares exigentes de alguna institución. En las palabras del evangelista San Mateo: "a todo el que tiene, más le será dado, y tendrá abundancia, mientras al que no tiene se le quitará hasta lo poco que posee".

53 El *Star system* se asocia a lo sucedido en la industria cinematográfica de Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial. Los actores con más contratos eran aquéllos que sus personalidades se volvían icónicas e inalcanzables. Con ello se garantizaba el éxito comercial de un filme en las salas de cine. En el ámbito social o laboral, una persona tiene éxito por su forma de actuar, hablar, vestirse y socializar; en una palabra: por su personalidad que atrae.

54 Retornos de escala es un término de la economía que refiere a la relación entre los aumentos de producción y los aumentos de todos los factores productivos. Se dice que existen retornos a escala constantes cuando los aumentos en la cantidad de factores utilizados generan aumentos porcentuales iguales en la producción; por ejemplo, si el uso de todos los factores se incrementa en cien por ciento y la cantidad producida aumenta en igual porcentaje, se dice que existen retornos constantes a escala. Si el producto se incrementa en una proporción menor, se dice que los retornos a escala son decrecientes. Para nuestro caso, es una cuestión de éxito o fracaso al estar inserto en un escenario de competencia.

Por lo común, en sociedades capitalistas y coloniales, las élites políticas y económicas que monopolizan las normas éticas y jurídicas no logran comprobar que sus sistemas de valores establecen patrones de reconocimiento para el desarrollo de la vida buena o lograda. Antes bien, tal sistema inducido en las relaciones sociales desencadena vaciamiento, soledad, egoísmo, falta de solidaridad, insensibilidad social, invisibilidad, racismo o colonialismo interno. O, como plantea Therborn (2015), los mecanismos de distanciación, exclusión, jerarquización y explotación son propios de las sociedades desiguales y capitalistas causantes de las dinámicas de agravio social. En el capitalismo, el individualismo posesivo sería una patología social porque con ella se absolutiza una esfera de la práctica cotidiana impidiendo otros tipos de libertad como los que se gestan en la vida pública o comunitaria.

Ésta sería la razón por la que una orientación común hacia ideales y valores que formen a los individuos y, además, se institucionalicen para servirles de guía dentro de la sociedad, puede reconstruirse desde abajo; esto es, desde los individuos, grupos, colectivos o pueblos que, a partir de un sentimiento y conciencia de injusticia, evalúan y enjuician moralmente un determinado sistema social. Existen potenciales para el progreso moral en los indignados de los mecanismos y dinámicas de agravio de nuestras sociedades porque sus criterios de reprobación para las prácticas sociales patológicas contienen una mayor credibilidad, transparencia y honestidad, que los derivados del Estado o las clases hegemónicas, las cuales, por lo común, despliegan estrategias comunicativas que aseguran el consenso de su dominio social. Esto se debe a que los agraviados parten de propuestas morales y jurídicas para mantener relaciones sociales sin dominación y coerción, porque su punto de partida no es una abstracción de la justicia, sino la contradicción o el defecto de ella, comprendido en un hecho realmente sentido.

Entonces, siguiendo en parte a Honneth, una teoría de la justicia, como análisis de la sociedad, tendría dos tareas: un traba-

jo de campo que recoja de manera empírica las experiencias de reclamo de justicia, y una estrategia que implemente las intenciones normativas de los agraviados en una teoría de la justicia. Sobre este punto, Honneth propuso un camino dentro de su ruta crítica que denominó reconstrucción normativa.

> Debe entenderse por ella un procedimiento que intenta implementar las intenciones normativas de una teoría de la justicia a través de la teoría de la sociedad, y que para ello toma directamente los valores justificados inmanentemente como guía de la elaboración y la clasificación del material empírico: las instituciones y prácticas dadas se analizan y se presentan sobre la base de su desempeño normativo en el orden de importancia que tienen para la encarnación y la realización social de los valores legitimados por la sociedad (Honneth, 2014: 19).

El camino que propone Honneth permite construir indicadores de menosprecio que alerten sobre las bases de la injusticia y su corrección, porque la humillación y el desprecio siempre están latentes y presentes donde existen instituciones, Estado o gobierno. Por eso, para Honneth, retomar la intención hegeliana de esbozar una teoría de la justicia, a partir de los requisitos morales de las sociedades actuales, pasa por concebir instituciones de reconocimiento que generen un comportamiento normado que capacita a los actores a entenderse mutuamente.[55]

En suma, Honneth propone reconstruir, más que construir, la realización histórica institucional de la justicia a partir de aquellas experiencias que los sujetos llevan a cabo a partir de su relación no coercitiva, en el entendido de que las aspiracio-

55 Honneth reconoce que tanto Émile Durkheim como Talcott Parsons, como sociólogos, utilizaron un procedimiento normativo cuando investigaron cómo los valores e ideales aceptados socialmente se conservan a través del ciclo de la reproducción social. Sin embargo, en su preocupación por explicar los posibles riesgos de la integración normativa, ninguno de los dos se interesó por esbozar una teoría de la justicia como lo intentó Hegel (Honneth, 2014: 20).

nes propias, antes que oponerse a ellas, los otros las promueven porque son compatibles con el proyecto de la libertad social. En buena medida, la objeción metodológica que cuestiona la falta de vínculo entre una teoría normativa y la moralidad históricamente situada se podría superar si se discute una teoría de la justicia que tome su rumbo a partir de crear un enlace con los valores e ideas que ya están institucionalizados en la sociedad y analizando la capacidad de dichos valores para comprender y clarificar la idea de justicia que se concretaría en las prácticas institucionales (Honneth, 2014: 92).

También, y quizás esto sea algo de lo más importante, la reconstrucción normativa exige que la teoría de la justicia social no desemboque unilateralmente en reglas formales o jurídicas para después expresarlas en derechos positivos, se requiere, más bien, poner atención en las formas y actitudes de buen trato, de reconocimiento moral que se han convertido en rutinas de comportamiento justo (Honneth, 2014: 96); esto es, avanzar de lo correcto a la eticidad, a condiciones no jurídicas de la justicia social. Eso sería precisamente la libertad social o intersubjetiva. En palabras de Albrecht Wellmer, esta libertad "no designa ya un espacio de acción definido por derechos, sino una forma normativamente señalada del trato consigo mismo y con los otros, una capacidad de elegir entre los fines posibles y los fines correctos, sean individuales o colectivos; una libertad no sólo de hacer lo que yo quiera hacer, sino también de querer lo que es bueno" (Wellmer, 1996: 44).

Para iniciar su tarea de la reconstrucción normativa, Honneth presenta las características de las sociedades que él denomina democráticas liberales, las cuales han desarrollado condiciones de justicia a través de la esfera institucional de las relaciones personales, de la acción de la economía de mercado y la esfera institucional de la vida pública-política (Honneth, 2014: 171 y *ss*). Con respecto a la primera característica, en Occidente, dice Honneth, se desarrollaron formas de intimidad y privacidad (amistad, matrimonio, familia) que forman un tipo de fermento muy elemental

de toda eticidad democrática. En la amistad existe una relación social sin coerción, de confianza y con reciprocidad lo que podría constituir parte de la libertad social. El problema es que sólo es una relación de dos. Además, en las formas de amistad actuales no se alcanzan a ofrecer elementos ni siquiera para la primera esfera institucional de la libertad social, porque desde ella no se puede inteligir por qué el individuo tendría que ver en ellas una encarnación de su propia libertad (Honneth, 2014: 184).

En la familia, prosigue Honneth, la experiencia del hijo implica un tercero que participa en las relaciones sociales y es, a la vez, un desafío para la esfera del reconocimiento mutuo fijado por normas institucionalizadas. Si el "nosotros" se hace más patente en ella, se obliga a transformar las relaciones familiares patriarcales en democráticas u horizontales, lo que aparece como una experiencia de libertad social. Entonces, la familia contemporánea, aunque con fragilidad, puede ofrecer un laboratorio de aprendizajes para la libertad social a través de los ensayos de interacción democrática y cooperativa de sus miembros. Sin embargo, hay un límite: estas experiencias sólo pueden tener un arraigo institucional si existen condiciones socioeconómicas para que florezcan. Otro obstáculo se observa en las actuales instituciones basadas en el liberalismo político, éstas dejan al margen esta posibilidad al tratar a la familia sólo como una condición dada en la naturaleza (Honneth, 2014: 231).

Sobre la economía de mercado, Honneth cuestiona que, en dicha esfera, las relaciones sociales tengan su origen en estrategias individuales para acrecentar la utilidad de los individuos en sus deseos privados. Desde ahí, parece poco probable que salga algún elemento para la libertad social. Antes bien, reconoce que con ella se deterioró la vida social. Para Honneth, la promesa de mejora para todos es una alquimia en esta esfera porque socava las condiciones de la libertad social. Una salida pudiese ser la existencia de un funcionamiento normativo más exigente en el que los implicados admitirían tales relaciones de mercado, siempre y

cuando exista una aprobación moral de todos los participantes (Honneth, 2014: 243). Pero sigue sin respuesta la pregunta sobre cuáles serían los valores que limitarían los sistemas de intercambio y cómo funcionaría. Para colmo, el sistema de mercado ni siquiera permite a una gran parte de la población el ejercicio de la promesa de la libertad negativa (Honneth, 2014: 296).

Por lo anterior, Honneth sitúa el núcleo de su reconstrucción normativa en la lucha por la voluntad democrática surgida en la sociedad europea del siglo xix, especialmente aquella que abanderó la construcción de la institución de la vida público-política (Honneth, 2014: 341). Piensa que esta lucha por la libertad social europea podría apuntalar a las otras dos esferas debido a que encarna una libertad individual, y confía que en ella están puestos fundamentos para las obligaciones sociales.

De esta manera, Honneth reconstruye normativamente el tema de la opinión pública como parte de la evolución de la esfera de la vida público-política del siglo xix en dos dimensiones: modificación de los espacios de comunicación políticos y el crecimiento de la tecnología de los medios (Honneth, 2014: 350). Sin la inclusión de mujeres, migrantes y etnias, esta construcción democrática de la voluntad de un pueblo surgió al publicitarse un tema de interés común, que, a su vez, generaba sentimientos solidarios y patriotismo. Así, dice Honneth, comenzó a hacerse consciente una voluntad sin coerción ante la amenaza de la apatía, la despolitización y el consumismo privado.

Por tal motivo, para Honneth, la libertad social del siglo xix puede ser reconstruida, tanto en su nivel teórico y tecnológico, mediante garantías jurídicas para la construcción de la opinión y la voluntad informada, y el desarrollo de una cultura política de la solidaridad que reoriente los procesos de individualización hacia formas sociales de reciprocidad y reconocimiento. La esfera de la construcción de la voluntad democrática debe guiar a las otras (la esfera íntima y la economía de mercado) porque las relaciones de éstas no alcanzan por sí solas a terminar la labor del aprendi-

zaje que se requiere para lograr la conciencia del reconocimiento y la reciprocidad social.[56]

Así, toda su discusión sobre la reconstrucción normativa, Honneth la termina amparando en el Estado de derecho democrático entendido como la realización estatal de la libertad social. Con esto no se refiere una cuestión plebiscitaria ni representativa, sino una realización de la opinión y la voluntad pública que demanda, bajo formas normativas, programas sociales que se traducen en proyectos legislativos o jurídicos (Honneth, 2014: 408). Es decir, no es sólo el Estado constitucional que basa su atención normativa en requisitos jurídicos, sino uno democrático que toma en cuenta componentes no jurídicos para la realización de la justicia social: reconocimiento, respeto, estima social.

Por ello considera que, en esta última esfera, se encuentran los potenciales de una eticidad democrática; o sea, las bases de una institucionalización adecuada de libertad social. En palabras de Albrecht Wellmer, en la eticidad democrática, las prácticas sociales son parte esencial de la identidad y las orientaciones morales de los individuos; en la formación democrática de la voluntad, no hay lugar exclusivo para los asuntos, intereses y conflictos prepolíticos (Wellmer, 1996:73).[57]

56 Es difícil pensar que, en las sociedades modernas capitalistas, las esferas de la privacidad y la economía de mercado, como las llama Honneth, logren construir un aprendizaje social de reconocimiento y reciprocidad. Como ya lo había señalado Jürgen Habermas, en dichas esferas "los medios de regulación o control que son el dinero y el poder administrativo quedan anclados en el mundo de la vida a través de la institucionalización jurídica de mercados y de organizaciones burocráticas" (Habermas, 2005: 140). Si acaso existe la inclusión y generalización de valores en términos de integración sistémica, esto se hace desde el Estado quien es el que, a través de mediaciones funcionales como pueden ser los mercados, los negocios, la organización laboral, las asociaciones políticas, entre otros, provee el carácter de integración social. Por tanto, "los sistemas que son la economía y la administración tienen la tendencia a cerrarse contra sus propios entornos y sólo obedecen ya a los propios imperativos dimanantes del dinero y del poder administrativo. Hacen añicos el modelo de una comunidad jurídica que se autodeterminase a través de la práctica común de los ciudadanos mismos" (Habermas, 2005: 144).

57 Aunque Wellmer entiende la eticidad democrática más en términos procedimenta-

Sin embargo, a mi manera de ver, en el contenido histórico de su reconstrucción normativa Honneth tiene un déficit. Primero, porque su idea de reconstrucción de la voluntad democrática está limitada a los estados europeos y a las sociedades liberales. Aunque reconozca que se pueden idealizar las prácticas sociales endilgadas a los hombres (las mujeres no eran tomadas en cuenta) europeos del siglo xix, apuesta por su contenido. Además, no aclara con precisión que tal voluntad democrática ya se gestaba desde el siglo xviii en las tabernas "plebeyas" y en las barricadas de las luchas callejeras (Honneth, 2014: 348-349), dejando la impresión de que lo democrático surgió en el pensamiento liberal.

Segundo, es cierto que también cuestiona la distorsión que generó la libertad moral de dicha voluntad democrática, en especial cuando se interpreta en ella la autonomía personal sólo en categorías de lo correcto y de obligaciones antes de dirimir sobre la vida buena, pero no menciona con firmeza que tal distorsión sistémica es la base de las relaciones capitalistas. Por ejemplo, en su análisis de las esferas de acción, de "las sociedades democráticas liberales" a la esfera de la acción capitalista, las llama simplemente economías de mercado. Con ello se limita a reconocer que, en dichas esferas, las patologías surgen cuando los individuos entienden mal el significado de las prácticas institucionalizadas de reconocimiento, por lo que las obligaciones frente a otros pierden fuerza.

Pero los mecanismos y dinámicas de la injusticia no son una simple distorsión de las relaciones morales de los actores sociales situados en las distintas esferas de la reproducción social, pues son plataformas establecidas sistémicamente por el capitalismo actual. Las patologías sociales o las dinámicas de desprecio que

---

les que sustantivos. "El concepto de una eticidad democrática no define, por tanto, de por sí un ideal de vida buena, sino la forma de una coexistencia comunicativa a la vez que igualitaria de una pluralidad de ideas del bien que compiten unas con otras. Y esto significa a la vez que la vida política no puede ser ya el único lugar o el lugar privilegiado de la vida buena" (Wellmer, 1996: 91).

genera sufrimiento tienen una base estructural y no meramente en la acción de los sujetos, como se mostró en el cuadro 3.

*Ésta es* la razón por la que sigo en parte la ruta crítica de Honneth. Pero no se puede negar que el intento de Honneth por construir una teoría de la justicia como teoría crítica acierta de dos maneras: una, por replantear en su aspecto teórico que el motor de los procesos históricos para la realización de la libertad social son las luchas morales de los indignados; la otra, en proponer el desafío epistemológico y de método a los diagnósticos filosóficos de las patologías sociales y en impulsar estudios inmanentes de tales patologías vinculados a una teoría crítica. *Ésta es* la razón por la cual su teoría del reconocimiento es la ruta de partida que orienta este trabajo. Entonces, para analizar las dinámicas de agravio, como resultado de las relaciones sociales dentro del capitalismo, hay que dar un paso con Honneth e ir más allá de *él*.

Para realizar esto partamos de una tesis: en las actuales formas de reproducción capitalista los sujetos más que prosperar, sufren. El principal lugar del sufrimiento es el cuerpo y se expresa en la salud: depresión, enfermedades del corazón, ansiedad, diabetes, *stress*, hipertensión, baja autoestima, muerte. Esta afirmación viene de un diagnóstico social que observa patologías en las actuales sociedades capitalistas del desprecio, la competencia, el éxito y el intercambio. El diagnóstico es realizado no por una teoría crítica, sino por una ciencia como la medicina social, específicamente la epidemiología. Su tesis afirma que este sufrimiento es resultado de diferencias de estatus sociales o de la desigualdad.

En las actuales sociedades un síndrome del estatus afecta nuestra salud y longevidad (Marmot, 2004: 25; Pickett y Wilkinson, 2009: 43). Éste afecta a todos los sectores sociales. Es conocido el dato que los afroamericanos viven menos años que los estadounidenses blancos, pero de los años noventa al 2008 la esperanza de vida de estos últimos, sin título universitario, se redujo tres años y en el caso de las mujeres esta reducción superó los cinco

años (Therborn, 2015: 17). El sector privilegiado y mimado de Hollywood no escapa a este síndrome. Se ha documentado que quienes ganan un Oscar viven por lo menos cuatro años más que quienes no lo ganan, además que reducen las posibilidades de sufrir enfermedades del corazón (Marmot, 2004: 22). En el plano geopolítico, el retorno al capitalismo en Rusia y Ucrania generó en los años noventa 2.6 millones de muertes prematuras (Therborn, 2015: 18) y la esperanza de vida después de la caída del bloque soviético en hombres y mujeres disminuyó hasta menos de cincuenta y sesenta años respectivamente (Marmot, 2004: 195).

Lo que los epidemiólogos han descubierto es la relación entre el incremento de las desigualdades con la cultura de la competencia y el éxito que a su vez genera ansiedad y depresión (Pickett y Wilkinson, 2009: 44).[58] Este diagnóstico social de la epidemiología se conecta con el realizado por Axel Honneth desde la teoría crítica, pero requiere ser ampliado.

Esto viene a refrendar lo dicho aquí, las patologías sociales no son sólo una distorsión en la comprensión de normas institucionalizadas por una comunidad con aspiraciones democráticas como piensa Honneth. Son, en mayor medida, efecto de los mecanismos y dinámicas del sistema capitalista que efectivamente se han institucionalizado; esto es, aportan los modelos de acción que arriba señalamos: distanciación, exclusión, jerarquización y explotación. Son precisamente estos modelos de la acción, anclados en las instituciones y la estructura de las sociedades del desprecio, los que desencadenan injusticias. Por ello, en este trabajo, la ruta de Honneth es reorientada. No se trata, como Honneth piensa, sólo de reactivar el sentimiento de obligación en las distintas esferas de las sociedades liberales, obstruido por el individualismo que sustenta la filosofía moderna y la economía de mercado. Vis-

58 Entre 1988 y 2007 se detectó un alza considerable de muertes prematuras de hombres y mujeres desempleados y que vivían solos. Se calcula que el desempleo en la Unión Europea hasta 2013 fue de 26 millones de personas y en Estados Unidos de 13 millones. Véase Therborn, 2015: 21-22.

tas así las cosas, las patologías sociales serían sólo un temor a la disolución social, la desinstitucionalización o la anomia.

La teoría del reconocimiento de Honneth puede ser capaz de diagnosticar patologías dentro del capitalismo si se cumplen dos condiciones, primero, superando el contenido histórico de su reconstrucción normativa porque ésta sólo pretende corregir el individualismo en las relaciones institucionales del capitalismo, por lo que con ello se olvida la raíz del sufrimiento de injustica; segundo, su teoría crítica debe trabajar al lado de un cuerpo de saberes empíricos como los de la epidemiología, la sociología o la antropología social, con los cuales no sólo justifique el conocimiento de los diagnósticos de patologías sino que ponga en operación el potencial de la teoría del reconocimiento en contextos más amplios, no limitados a “sociedades bien ordenadas” o “liberales y democráticas”.

De esta manera, todos los estudios empíricos que analizan, miden y comparan las desigualdades de individuos al interior de una nación o entre países, las normas institucionales, las prácticas políticas, las pautas de interacción social, las experiencias de los agraviados y los efectos en la vida social, podrían vincularse con una teoría crítica que ofrezca los argumentos normativos con los cuales se podrían evaluar los resultados de los estudios empíricos, de tal manera que éstos sean interpretados a la luz de los mecanismos y dinámicas que justifican el sistema capitalista y con ello abrir de nuevo el horizonte al cambio social.

Por todo esto, en términos de teoría crítica, una gramática moral de la justicia no tendría por qué limitarse a una sociedad “democrático-liberal” donde el máximo valor es la vida pública para la eticidad democrática. En la mayoría de las actuales sociedades impera, sin duda, la distanciación, exclusión, jerarquización y explotación, las cuales no son simples distorsiones o patologías de la vida social que surgen cuando los individuos entienden mal el significado de las prácticas institucionalizadas de reconocimiento moral. Más bien, estos mecanismos están bien

definidos en la estructura institucional de la sociedad cuya racionalidad tiene, como característica principal, la generalización de la competencia como norma de conducta y la empresa como modelo de subjetivación.

Si esto es así, es posible ensayar en tales sociedades una teoría de la justicia a partir de luchas jurídico-morales de grupos, colectivos o pueblos, que con sus prácticas "influencian políticas concretas, transforman la cultura, la vida cotidiana y las subjetividades. Además, producen conocimiento, forjan (y son forjados por) nuestra sociedad y sus límites, abriendo nuevos escenarios de lo posible" (Bringel y Pleyers, 2017: 20). Son actores que, desde sus experiencias de agravio, movilizaciones, protestas y propuestas, crean ideales-tipo de bases normativas para determinados modos de socialización donde puedan observarse y evaluarse modelos de justicia social en las instituciones. En dichas luchas, aun con sus limitaciones y contradicciones, se puede observar que las aspiraciones propias de los sujetos no se oponen a las de los otros, incluso a quienes están ajenos a esas acciones sociales; antes bien, como diría Honneth, son compatibles con el proyecto de la libertad social. En ellas se pueden observar prácticas y discursos cuyo contenido moral representan una especie de gramáticas de la justicia cuyo potencial para reconstruir normativamente las bases de las relaciones sociales de una comunidad son dignos de tomar en cuenta.

Estas gramáticas de la justicia existen en México. En este país, en un contexto marcado —desde por lo menos los años setenta del siglo xx— por la violencia del Estado, se agudizó el sufrimiento social a partir de 2009. Del incendio de la tragedia de la Guardería abc en Hermosillo, Sonora, a la desaparición forzada de 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa en el Estado de Guerrero, se pusieron al descubierto distintas patologías sociales que superaron la noción clásica de injusticia comúnmente relacionada con las desigualdades económicas. Las patologías no sólo tienen su origen y término en el hecho mismo

del agravio: crimen contra niños o desaparición forzada, que se multiplican cuando las familias se movilizan para reclamar justicia: ninguneo a su reclamo, silencio institucional y social, desprecio, racismo, insolidaridad, revictimización, sólo por mencionar algunas. Sin duda, a partir de ese año, la injusticia social fue entendida por las personas agraviadas, en términos morales como la teoría del reconocimiento de Honneth la concibe: el desprecio o agravio moral. No así por un sector mayoritario de la sociedad mexicana, el Estado, los partidos políticos, los defensores de derechos humanos y los académicos.

Las víctimas, no sólo conformados por algunos padres de los 49 niños de la Guardería abc, las y los indignados del Movimiento para la Paz con Justicia y Dignidad, los padres de los 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa, las familias de las y los desaparecidos organizadas en el Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México, sino también por quienes están interesados en interactuar y por estar afligidos o preocupados por las circunstancias del mundo, transitaron de los sentimientos de indignación por el agravio cometido a acciones morales y jurídicas que buscan corregir las instituciones mexicanas de justicia. Hasta ahí, esta experiencia de lucha por el reconocimiento en México es compatible con la teoría de Honneth.

Sin embargo, de igual forma que estas familias y quienes están con ellas fueron testigos del funcionamiento sistémico del Estado mexicano, el cual opera bajo el tipo de relaciones sociales marcado por los mecanismos de distanciación, exclusión, jerarquización y explotación propios de las sociedades desiguales y capitalistas. A pesar de la diversidad de los actores en cuanto a sus agravios, demandas y acciones, existe un punto de convergencia en ellos. Son sujetos que, en su activismo jurídico-moral, no sólo se limitan a establecer mecanismos de comunicación con el poder estatal para que atienda su situación. Más bien, se organizan de manera autónoma y establecen sus agendas a un nivel societal con el objeto de influir en la vida cotidiana de otras y otros actores con los cuales

pueden, además de socializar el agravio, producir conocimiento desde las subjetividades que incida en la creación de nuevos escenarios de lo posible en el contexto donde se convive.

Este aprendizaje social en México nos capacita para marcar la pauta de una lucha por el reconocimiento, no sólo en el sentido de diagnosticar las patologías sociales que se derivan de la sociedad del intercambio y proponer alternativas para corregirlas, sino que, además, nos posiciona en el terreno teórico al ensayar la posibilidad de aplicar una teoría de la justicia como análisis de la sociedad en el umbral de una crítica profunda al sistema capitalista raíz de la actual sociedad del desprecio y, con ello, brindar elementos para reconstruir el contenido teórico de la obligación moral a partir de las gramáticas de la acción social.

# Segunda parte

## Gramáticas de la justicia en México

# Capítulo IV
# Análisis social de luchas morales

## 4.1 Gramáticas de la indignación y capacidades para la justicia

Antes de pasar al contenido de la ruta metodológica que seguirá el estudio, en esta segunda parte del libro conviene hacer algunas precisiones sobre el uso de los conceptos. Lo primero que habría que decir es que el concepto de gramática no es un término exclusivo de las ciencias del lenguaje. En este trabajo se utiliza en un sentido pragmático o de acción social, como lo hace Cyril Lemieux (2017), esto es, como normas que las personas siguen para que se les reconozca como sujetos con capacidad de actuar y juzgar correctamente. Con este concepto se refiere a la idea de que, en la dinámica de las relaciones sociales, algunas experiencias morales trascienden a la sociedad dada al apuntar a nuevas formas de convivencia basadas en ideas y valores sobre lo que es justo, correcto, digno o con mayor libertad social.

Podríamos decir que, para nuestro estudio, gramática es un conjunto de coacciones que se imponen a todos a partir del surgimiento de un sentido ordinario de la justicia como normatividad inmanente a las prácticas sociales (Boltanski, 1990: 22). Por eso llamamos gramática moral a la manera en que los actores argumentan su crítica social o justifican sus acciones ante una situación que consideran injusta. De esta manera, el término se inscribe en aquellas teorías de la acción que, al margen de los marcos mentalistas o intencionalistas, buscan comprender la acción social centrándose más en el significado de los actos y encadenamiento perceptible de la acción pública de los sujetos (Lemieux, 2017: 111).

También habrá que decir que es un concepto de las ciencias sociales y no de la filosofía porque sólo adquiere sentido en la ex-

periencia histórica del actuar y juicio de los sujetos. Al igual que Cyril Lemieux, consideramos el término de gramática "útil para corroborar en qué condiciones es pensable, en ciencias sociales y fuera de ellas, criticar el mundo social, prever (sin equivocarse demasiado) el futuro cercano de una sociedad o de un individuo, y encontrar explicaciones validables científicamente para las maniobras humanas" (Lemieux, 2017: 17). En este sentido, está cerca de los postulados de Louis Dumont (1970) y Emile Durkheim (1991), quienes se opusieron a las versiones de la vida social basadas en las acciones de individuos abstractos y se refirieron al principio de solidaridad para entender eso que se ha denominado sociedad. En efecto, la noción de gramática alude a la solidaridad, "principio según el cual es imposible aislar completamente a un individuo de su sociedad o separar totalmente su acción de sus pares" (Lemieux, 2017: 31).

Pero el concepto tiene otra peculiaridad, pues "da nombre a lo que permite a los humanos poseer certezas y sensaciones de evidencia. En este sentido, es capaz de hacer justicia al hecho de que la 'naturaleza social' de los hombres les abre un acceso no ilusorio a verdades sobre el mundo y sobre ellos mismos" (Lemieux, 2017: 31). Si esto es cierto, sin una gramática sería imposible no sólo describir el mundo de la acción social, sino, en términos morales, que es lo que aquí interesa, no se podría evaluarlo y juzgarlo.

De lo anterior se desprende que la gramática moral sólo puede ser evidenciada en el conflicto social. En el caso concreto de las gramáticas del reconocimiento, de las que daremos cuenta, son exigencias de una crítica colectiva a las injusticias padecidas. En otras palabras, son evaluaciones de prácticas institucionales que resultan nocivas para la libertad social, entendida como las acciones intersubjetivas en la que los sujetos encuentran satisfacción individual y reconocimiento recíproco dentro de una comunidad. En ellas existe una racionalidad moral y comunicativa cuyo contenido versa sobre la actualización de cierta forma de vida que ha sido mancillada.

Además, como veremos, estas gramáticas son capacidades de sentido común que muestran poseer las personas cuando cuestionan y valoran las situaciones de agravio que se les presentan en la vida diaria. Son, en palabras de Axel Honneth, gramáticas morales del conflicto social por lo que deben abordarse como luchas sociales. En este sentido, el término "lucha" se refiere a todas aquellas acciones sociales que inciden en la disputa sobre el cambio social o el mantenimiento de cierto orden sin que sea relevante si existe intencionalidad explícita por parte de los sujetos. Cuando se habla de lucha social tratamos "del proceso práctico en el que las experiencias individuales de menosprecio se elucidan en tanto que vivencias-clave de todo un grupo, de manera que puede influir, en tanto que motivos de acción, en las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento" (Honneth, 1997: 196). En las concepciones del conflicto tradicional se subsumen las experiencias morales de menosprecio individuales a las exigencias generales que condicionan el término de una lucha social. Pero "entre los objetivos impersonales de un movimiento social y las experiencias privadas de lesión de sus miembros debe existir un puente semántico capaz de permitir la elaboración de una identidad colectiva" (Honneth, 1997: 197).

Si seguimos este razonamiento, llegaremos a la conclusión de que el concepto de lucha no es menos importante que el del reconocimiento. Esto se podrá ver en las evidencias que proporcionamos páginas adelante a propósito del combate a las gramáticas de la justicia en México por parte del Estado mexicano. Se verá que este rechazo no es resultado de una incomprensión de aquéllas; esto es, una especie de error gramatical, sino precisamente porque se sabe muy bien hacia a dónde apuntan dichas gramáticas, el Estado y la clase dominante, las combate. Por eso las gramáticas del reconocimiento son luchas y el tema que abordamos de ellas está en el marco del conflicto social.

Entonces, las motivaciones de la protesta, la rebelión o la resistencia social, se derivan de espacios de experiencias morales

donde se cuestionan lesiones profundas a las expectativas de reconocimiento. Estas experiencias personales de decepción devienen normativas; esto es, en reglas de cómo entender y enjuiciar determinadas realidades. De ahí que resultan gramáticas morales con las que se generan exigencias de justicia y luchas por el reconocimiento. Entender estas reglas es parte de la tarea de la teoría social, por lo que este trabajo contribuye a dicha encomienda. Pero también aporta elementos para construir, en términos teóricos, las bases sociales de la obligación moral y, en el caso que nos ocupa, una plataforma para una teoría de la justicia como análisis de la sociedad. En suma, se trata de explorar el campo de lo posible en las acciones sociales, porque, como alguna vez lo afirmara Cornelius Castoriadis, la sociedad siempre contiene más de lo que presenta (Castoriadis, 1975: 169).

En suma, las gramáticas sociales representan capacidades con las que se pueden construir bases morales de la relación social, al generar un aprendizaje colectivo donde se explicite y comprenda aquello que resulta conveniente para la libertad social. En este sentido, una gramática de la indignación abre posibilidades a la justicia, a construir relaciones sociales sin patologías. Apunta, en términos normativos, a la vida lograda porque de ahí podrían constituirse reglas que permiten la solidaridad, la amistad y el respeto mutuo, al ser gramáticas del compromiso y la restitución (Lemieux, 2017: 99).

Por último, no postulamos con Honneth la idea de que con una gramática del reconocimiento es posible la reconciliación definitiva del conflicto social. Afirmar esto equivale a negar el conflicto mismo. Lo que sí afirmamos con él es la posibilidad de diferenciar el reconocimiento de formas ideológicas de identidad o autorepresentación, a partir de argumentar que el primero se postula en el escenario público para ser críticamente evaluado y cuestionado, mientras que lo segundo se impone, por lo regular, como una certeza indiscutible amparado en alguna narrativa estatal o de élite, que refuerza el consenso social del dominio (Honneth, 2007).

## 4.2 La reconstrucción normativa en sociedades del desprecio

Como ya lo habíamos mencionado, la reconstrucción normativa de la que parte Honneth supone, en términos teóricos, que los sujetos han de examinar de manera reflexiva cómo deben actuar en medio de la vida social, para con ello obtener un horizonte desde donde realizar su libertad individual. Pero esto es definitivamente un asunto de práctica social, no exclusivamente una cuestión de libertad negativa. De hecho, siguiendo a Hegel, Honneth acepta que el "punto de vista moral", esto es, la llegada de la libertad negativa a la reflexiva, no significa una decisión errónea, sino una operación de la conciencia con la cual se indaga las buenas razones "para poner en cuestión la racionalidad de las prácticas institucionalizadas" (Honneth, 2016b: 105). De esta manera, la moral se inserta en la política y el derecho al presentar "estructuras y determinaciones de la convivencia humana, regulada intersubjetiva, social y políticamente" (Amengual, 2001: 12). Con ella se exige y reclama lo que se ha distorsionado con los mecanismos de desigualdad, agravio y falta de reconocimiento en las relaciones sociales.

Pero una reconstrucción normativa no sólo puede llenarse de contenido a partir de aquellas prácticas, normas e instituciones de la libertad que se han materializado en determinada sociedad, también se requiere su vínculo con la crítica social de quienes ven en ellas, no sólo límites, sino distorsiones de la libertad misma. Este entrecruzamiento entre los conceptos rectores de una especulación normativa y las experiencias históricas de la acción de los agraviados, es precisamente la ruta para el análisis social de las gramáticas de la justicia en México. Dicho análisis parte de dos condiciones: la existencia de un referente normativo desde el cual los sujetos se saben portadores de derechos (marco jurídico, constitución, derechos humanos) y las intuiciones morales de la justicia de quienes, como personas jurídicas y sujetos de conciencia, critican la falta de reconocimiento en las instituciones de las que forman parte.

Por ello, la concepción hegeliana de la eticidad (*Sittlichkeit*) que sigue Honneth no tendría por qué limitarse a ser simplemente democrática. Para Honneth, la eticidad democrática tendría su origen en la reconstrucción de aquellas esferas de acción de las sociedades democráticas liberales, por lo que su concepción de eticidad es, además de provincial y localista, bastante afirmativa del orden institucional existente. A mi manera de ver, para reconstruir normativamente la eticidad no se tendría por qué sostener a toda costa un determinado sistema de prácticas e instituciones jurídicas, antes bien, quienes las evalúan desde su experiencia moral podrían con su crítica plantear su corrección, pero también exigir su eventual transformación.[59] En una reconstrucción normativa en el contexto mexicano, la libertad en la eticidad se entendería como "un parámetro irrenunciable ya no sólo para la legitimación del orden social e institucional existente, sino también, al mismo tiempo, como un punto de apoyo para su crítica inmanente y, con ella, para su transformación a través de la acción política de los sujetos" (Leyva, 2014: 182).

Ahora bien, hasta aquí, pareciera que esta pretensión teórica, aunque discutible, es concluyente. Sin embargo, aún nada se ha dicho sobre cómo esta pretensión se realizará en el plano empírico. Aunque al final de la primera parte del libro se habló de algunos acontecimientos dolorosos en México y de algunos actores, todavía no se precisa cómo se abordará a dichos sujetos ni se ha respondido a la pregunta que Honneth ha puesto en la mesa para el caso de una teoría de la justicia como análisis social "¿Cómo tienen que ser planteadas las categorías de una teoría social para que, después de todo, sean capaces de descifrar formas de moralidad empíricamente operantes?" (Honneth, 2011a: 57).

Antes de responder esta pregunta lo primero que hay que decir es que, en el análisis social, se abordará a tres actores colectivos que irrumpieron en el escenario del conflicto social en México a

59 Véase Leyva, 2014: 179, 181.

partir de 2009, a saber, el Movimiento Ciudadano por la Justicia 5 de Junio, el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad y el Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México. Aunque los tres actores colectivos se autoidentificaron con el término "Movimiento", en este trabajo no se recurrirá a los estudios sobre movimiento sociales para conceptualizar la acción social.

Hoy se sabe que los enfoques teóricos más influyentes en el estudio sobre movimientos sociales ha sido sin duda, en Estados Unidos, el de Movilización de Recursos (McAdam, McCarthy y Zald, 1996; Oberschall, 1973; y Gamson y Meyer, 1996), el de las Oportunidades Políticas (Tilly, 1978 y Tarrow, 1998) y, en Europa, el enfoque de los llamados Nuevos Movimientos Sociales (Touraine, 1997; Melucci, 1999; Habermas, 1990; y Offe, 1996). Estos enfoques marcaron rumbo sobre la definición de lo que se consideraría un movimiento social más allá del carácter de clase o tensión estructural del sistema, como lo clasificaba comúnmente el marxismo y el estructural funcionalismo hasta antes de la década de los setenta.

Posterior a esto, el movimiento social se entendió como una continuación de la política por otros medios (McAdam, McCarthy y Zald), una respuesta al fracaso de las negociaciones institucionales que responden a las demandas de grupos o sectores excluidos de la estructura política (Tilly), como desafíos a los códigos culturales dominantes de una sociedad (Gamson y Meyer), como transmisores de ideas y creencias, así como productores de significado (Snow, 2006), como acciones subjetivas de defensa de la vida particular (Touraine), o, como sistemas de acción que operan en un campo sistémico de posibilidades y límites (Melucci).

Los científicos sociales estadounidenses y europeos tienen una diferencia y un punto en común en la manera de estudiar los movimientos sociales. La primera radica en que la academia estadounidense se decanta más por la instrumentalidad de la acción social y la europea por los procesos de comunicación y formación

de identidad (Riechmann y Fernández, 1994: 29).[60] El punto en común tiene que ver con el énfasis en el estudio de los movimientos sociales a partir del análisis de la modernidad, los sistemas políticos, la individualización, las tácticas y estrategias o los ciclos de protesta, privilegiando el modo tradicional de hacer ciencia: plantear un problema, establecer una hipótesis, ponerla a prueba con algún esquema o modelo teórico, desarrollar una estrategia metodológica y verificar no sólo la certeza de los hallazgos empíricos, sino el temple del esquema teórico utilizado.

En América Latina, aunque existen estudios basados en estos esquemas teóricos (García, 2009: 351; Mirza, 2006: 54-57), hay quienes cuestionan el término mismo de "movimiento social" construido en Europa o Estados Unidos (Zibechi, 2006; Gutiérrez, 2006). Plantean que los conflictos en América Latina, protagonizados por indígenas, campesinos o sectores populares, no son movimientos sociales instituidos; esto es, no cuentan con una organización, identidad colectiva y repertorios de movilización bien definidos, antes bien son sujetos que emergen ante situaciones de indignación y sostienen una manera de comunicar lo

60 "Basados en la obra de economistas (Olson), de científicos políticos (Salisbury) y de historiadores (Rudé, Hobsbawm, Soboul, Wolff), los teóricos de la movilización de recursos resaltan entre variables 'objetivas' como la organización, los intereses, los recursos, las oportunidades y las estrategias para explicar las movilizaciones a gran escala. A estas variables se les trata desde el punto de vista de una lógica neoutilitarista imputada a los actores colectivos. El 'actor racional' (el individuo y el grupo) que emplea un razonamiento estratégico instrumental, reemplaza a la multitud como referente central para el análisis de la acción colectiva. Por supuesto, hay diferentes orientaciones dentro de este paradigma, que van desde la lógica rigurosamente individualista, utilitaria, del enfoque del actor puramente racional (propuesta inicialmente por Olson) hasta el enfoque organizativo-empresarial de McCarthy y Zald, y el modelo de los procesos políticos propuestos por Tilly, Oberschall, Gamson, Klandermans y Tarrow. La mayoría de los miembros de este último grupo hacen menos rígido el riguroso cálculo individualista de intereses característico de Olson, al postular, a grupos de solidaridad con intereses colectivos como los protagonistas de la acción colectiva. A pesar de sus diferencias, todas las versiones del enfoque de la movilización de recursos analizan la acción colectiva en términos de la lógica de la interacción estratégica y de los cálculos costo-beneficio" (Cohen y Arato, 2000: 561).

que consideran injusto, con el objeto de proponer cambios en los sistemas de vida que estiman afectan su reproducción.

Además, se entiende que dicha emergencia de los sujetos en este continente no es producto de demandas "posmateriales", símbolos o significados culturales al margen de la vida material y su reproducción. Sostienen que reaccionan ante los actuales modelos neoliberales de reestructuración agraria, privatización y explotación intensiva de los recursos naturales que afecta, en todas sus dimensiones, la vida de las comunidades rurales y urbanas (Seoane, Taddei y Algranati, 2006). Por lo complejo del tema y ante las actuales dinámicas de conflicto y movilización social, hay quienes proponen repensar el concepto de movimiento social (Alonso, 2013).

Ahora bien, aunque en este tipo de estudios el abordaje teórico es diverso, en general en ellos los fenómenos de protesta y rebelión fueron comprendidos bajo las categorías de movimientos sociales y desde una perspectiva de "intereses" o "estrategias políticas", nunca como experiencias morales de desprecio. No es descabellado afirmar que, en muchas de sus tesis, existía el prejuicio de que de tales experiencias no se derivan cambios sociales.

Con lo que respecta a nuestro trabajo, éste se aleja de los estudios científicos estándar sobre la protesta social: no interesa preguntarse por las razones, causas o motivos por los cuales las personas se rebelan o se mantienen pasivas ante una injusticia. No es su objetivo explicar las causas de la acción colectiva, cómo los movimientos sociales construyen su identidad o cuál es su ciclo de vida y de qué depende. Pero tampoco se inspira en los abordajes latinoamericanos sobre los movimientos sociales publicitados a mayor escala en el escenario de los conflictos del continente: movimientos indígenas, campesinos o populares que desde hace décadas han monopolizado buena parte de la protesta social debido a su estructura organizativa de base, su programa político bien definido y sus estrategias contenciosas sólidas con las que enfrentan a los gobiernos llamados neoliberales o "progresistas" de América Latina.

Interesa más bien contribuir a una teoría de la justicia como análisis social, por lo que su pretensión normativa sale del radio de acción en el que opera el concepto "científico" de movimiento social. Se trata de descifrar las formas de moralidad empíricamente operantes de los tres actores colectivos mencionados, a partir de las figuras de negación de reconocimiento que propone Honneth con el objeto de cerciorarnos si estas motivaciones morales desencadenan el conflicto social en México y si ahí se encuentran los potenciales normativos para contribuir a transformar la cultura y la vida cotidiana de las instituciones.

En una buena parte de los estudios sobre movimientos sociales, no se toma en cuenta las distintas formas de crítica social que no se refieran a los conflictos típicos del escenario político, como los conflictos de tierras, de vivienda, por la carestía urbana, de diversidad sexual, conflictos étnicos, ecológicos o estudiantiles. Por lo regular, conciben la acción colectiva como un elemento ordinario propio de lo que llaman "sociedades abiertas y plurales", entendiendo con ello el fin de los conflictos de clase y la integración definitiva de los individuos al capitalismo. Ésta es la razón por la que, en sus temáticas, no aparece el tema de la transformación social y mucho menos el análisis social normativo de la sociedad del intercambio.

Contrario a esta limitación, este trabajo desea sacar a la luz un campo de conflictos práctico-morales en México donde es posible encontrar una reproducción de conflictos de clases entre quienes monopolizan los valores institucionales para la acción social y quienes los cuestionan y proponen nuevas pautas normativas para la integración de la sociedad. Deseo mostrar cómo, en estos conflictos normativos, la moral no escrita, ligada a las experiencias de sufrimiento de las personas agrupadas en el Movimiento Ciudadano por la Justicia 5 de Junio, el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad y el Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México, no sólo desaprobaron una cultura hegemónica del Derecho y exigieron eficacia de parte de las instancias jurídicas

a sus agravios, sino que, además, propusieron unas determinadas orientaciones normativas a partir de su conciencia de injusticia[61] que desembocaron en leyes generales que debían operar en todo el sistema jurídico mexicano. En todo este proceso histórico, se puso al descubierto una esfera del dominio social de clase a un nivel normativo, hecho al que poco se ha recurrido para explicar el conflicto político de nuestro tiempo.

Sobre este último punto, espero demostrar cómo el Estado mexicano y las clases socialmente dominantes han ejercido un control de la conciencia social de injusticia de los agraviados para evitar que, desde ella, se atente contra el consenso del dominio social. Durante todos estos años, el Estado y sus grupos afines se han esforzado por bloquear toda capacidad lingüística y simbólica de estos movimientos con la finalidad de impedir una comunicación efectiva de su indignación con el resto de la sociedad mexicana.

Lo han hecho, ya sea sometiendo a la burocracia institucional todo reclamo justificado de justicia —por medio de invisibilizar la *praxis* de esta conciencia en la prensa y la televisión—, diluyendo el contenido crítico de los reclamos de los movimientos en formas de sufrimiento individual aptas para cápsulas noticiosas y de alcance solamente filantrópico. Como bien dice Honneth, con tal de contener el peligro de un entendimiento comunicativo sobre experiencias compartidas de injusticia específicas de estos movimientos, se fuerza o promueven orientaciones individualistas de acción para destruir la infraestructura comunicativa, base de una movilización solidaria de sentimientos de injusticia (Honneth, 2011a: 65). Este fenómeno no es otra cosa que un conflicto de clases dentro de un campo que el marxismo no exploró con sumo cuidado: la lucha moral de los grupos dominados.

61 Habrá que decir junto a Honneth, que "El concepto de 'conciencia de injusticia' debe subrayar que la moral social de las agrupaciones oprimidas no contiene representaciones independientes de la situación de un orden moral total o proyecciones de una sociedad justa, sino que presenta una sensibilidad altamente susceptible para violaciones de exigencia de moralidad supuestas de manera justificada" (Honneth, 2011a: 60).

En la presentación de los actores colectivos mostraré cómo, no sin dificultad, se fue gestando una gramática de la justicia en el país. Se verá que las personas agraviadas de estos movimientos lograron transitar de su implicación emocional a las orientaciones normativas estatales, sobre todo jurídicas, pero que luego las superaron al reorientar su acción social por medio de sus convicciones axiológicas surgidas en la conciencia de una injusticia padecida. La tesis principal del estudio empírico supone que, de estas convicciones normativas, no sólo se desprende una especie de reprobación moral a las instituciones encargadas de impartir justicia en México, sino premisas de valor, códigos morales, exigencias justificables e ideas de justicia que, en la práctica, conformarían la reconstrucción normativa en sociedades del desprecio como la nuestra.

Tiene razón Honneth cuando afirma que las luchas morales de los grupos subalternos, son potenciales del progreso histórico hasta ahora no aprovechados. Por ello, la tarea de este trabajo sería mostrar de qué manera se podría transitar de una conciencia de injusticia de desaprobación moral de orden social imperante a un sistema alternativo abstracto de normas donde tal conciencia pudiera vincularse para contrarrestar las normas hegemónicas, las cuales, aunque delante de un agravio han sido puestas en duda, están vigentes pragmáticamente, por lo que el consenso social del dominio queda intacto.

## 4.3 Ruta metodológica para el análisis social normativo

Es hora de responder la interrogante a la que remite la elaboración de una teoría de la justicia como análisis social: ¿cómo deben formularse las categorías de una teoría social para descifrar formas de moralidad empíricamente operantes? Sobre esto debo mucho a Axel Honneth, quien sugirió pasar de las cuestiones normativas de las reflexiones críticas a preguntas empíricas (Honneth, 2011a: 58). En el caso de las gramáticas del reconocimiento en México,

para estar seguro de que se trata de un conflicto normativo empíricamente operante dentro de la sociedad, pondré en operación la estructura de las relaciones de reconocimiento de Honneth, pero dejaré de lado la dedicación emocional como modo de reconocimiento y la dimensión de personalidad. La razón estriba en que la aplicaré a sujetos que reclaman formas de reconocimiento en el derecho y la estima social, a través de la crítica a las formas de menosprecio que corresponden a aquéllas: violación a los derechos civiles y la dignidad. De esta manera, el esquema de Honneth, adaptado a este estudio, quedaría de la siguiente manera:

Cuadro 4
Estructura de las relaciones de reconocimiento

| Modos de reconocimiento | Atención cognitiva | Valoración social |
|---|---|---|
| **Dimensión de personalidad** | Responsabilidad moral | Cualidades y capacidades |
| **Formas de reconocimiento** | Relaciones de derecho (derechos) | Comunidad de valor (solidaridad) |
| **Potencial de desarrollo** | Generalización, materialización | Individualización, igualación |
| **Autorrelación práctica** | Autorrespeto | Autoestima |
| **Formas de menosprecio** | Desposesión de derechos y exclusión; integridad social | Indignidad e injuria, "honor", dignidad |

Las categorías de una teoría social, como la de Honneth, presentan dos formas de reconocimiento (derechos jurídicos y estima social), los cuales proporcionan el esquema especulativo de una teoría de la justicia y dos formas de menosprecio (violación de derechos y agravio moral) que permiten descifrar moralidades empíricas; esto es, crítica social desde los sentimientos negativos que experimentan y expresan los actores indignados. Paul Ricoeur ha captado con precisión el papel de esta última en las dinámicas del desprecio al afirmar que "la indignación constituye, en este aspecto, la estructura de transición entre el desprecio sentido en la emoción de la cólera y la voluntad de devenir un miembro del grupo en la lucha por el reconocimiento" (Ricoeur, 2006: 254).

Ahora bien, aunque el camino que propone Honneth permite construir indicadores de menosprecio que alerten sobre las bases de la injusticia y su corrección, puede ocurrir que los sentimientos de indignación inmovilicen. Por eso, el desafío, con respecto a los movimientos que aquí serán abordados, radica en dar cuenta cómo sus integrantes lograron o no pasar del agravio sentido, a la indignación como estructura de transición hacia la responsabilidad en cuanto capacidad para responder de sí mismo y en cuanto capacidad para participar en una exigencia, reclamo y discusión razonable sobre la corrección de las instituciones de justicia.

Pero esta responsabilidad, en cuanto capacidad para la constitución de una dimensión social de lo político, no remite a la mera afirmación del Estado y su sistema legal, sino a la eticidad, y, más aún, a una comunidad de valor donde la estima es social y no sólo personal (afectiva) o subjetiva (jurídica). En una palabra, se orienta al horizonte del reconocimiento social que contribuye a la formación de valores compartidos.

Desde luego, aquí aparece de inmediato el rechazo de los teóricos liberales, quienes ven en la teoría del reconocimiento una cierta noción de vida sustantiva con la que se violenta la condición de igualdad de las distintas concepciones del bien, que pretende garantizar el procedimentalismo liberal (Pereira, 2010: 25). Este rechazo se debe, en parte, a la separación artificial entre utopía social y derecho natural; esto es, en la falsa distancia entre quienes abogan por el fin de los agobiados y los oprimidos, y quienes se pronuncian por el fin de la humillación y la ofensa (Bloch, 2011: 48-49). Por eso, a no pocos teóricos les parece un problema vincular igualdad con estima social.

Pero, ante esta crítica al modelo teórico aquí utilizado, como bien dice Gustavo Pereira (2010), la ética que plantea Honneth es posmetafísica, pues no supone convicciones últimas particulares que se impongan a las instituciones y el marco jurídico de una sociedad. Es una eticidad formal, general y abstracta, la cual supone diferentes concepciones de bien que las personas llevan

a cabo en su vida diaria y que, no sólo pueden coexistir en una sociedad plural, sino ser tomadas en cuenta por quienes vean en ellas concepciones sustantivas que coadyuven a la autorrealización personal o colectiva. De hecho, algunas concepciones sustantivas de vida buena ya están incluidas en la axiología que detentan las instituciones en sociedades con pretensiones de democracia, como lo son el cuidado y el respeto a la dignidad de las personas en su dimensión moral. En nuestro caso, veremos cómo un valor como la solidaridad, el reconocer las necesidades de los otros, el evitar el sufrimiento social de los demás, procura, desde un marco teórico institucional, la estima social sin detrimento de la libertad individual de cada cual de proyectar su vida desde sus propias elecciones

Ahora bien, para ingresar a las prácticas del Movimiento Ciudadano por la Justicia 5 de Junio, el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad y el Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México, se procederá a seguir sus acciones que los llevaron a la reflexión, la autocomprensión y el compromiso mutuo. La práctica a destacar de estos movimientos es su contribución a una racionalidad pública. Pero hay que aclarar que tal racionalidad, elemento clave de toda eticidad, no debería entenderse sólo como formulación lógica y epistémica de la razón pública, sino como una deliberación donde los sentimientos de agravio expresados no representan un obstáculo para el entendimiento mutuo (Pereira, 2010: 241). Por supuesto, también se mostrarán los límites con que se encontraron estos movimientos en el momento en que se decidían a llevar a delante los procesos de actualización de sus convicciones. Sin esto último, sería difícil comprender el desarrollo de los conflictos morales en los cuales participaron sus actores.

En suma, deseo presentar una trayectoria de aprendizaje social a partir de las luchas morales y jurídicas de estos tres movimientos, los cuales, durante el periodo de 2009 al 2018, construyen gramáticas juntos; o sea, prácticas y razones públicas sobre la justicia,

desde transitar de la estructura de la indignación a la capacidad para participar en las orientaciones normativas necesarias para la conformación de lo que aquí se ha llamado eticidad. Con ello se gestó una dinámica de aprendizaje social que, si bien no se vincularon de manera sólida, con su acción práctico-moral, lograron establecer orientaciones para construir bases para el reconocimiento social en México. Sin embargo, como su acción está inserta en una lucha, específicamente, en un conflicto de clase, los avances han sido lentos debido a los obstáculos que han encontrado en los aparatos estatales y las clases socialmente dominantes.

Los logros y límites de estos movimientos se pueden visibilizar en el reconocimiento afectivo de una parte de la sociedad mexicana hacia su lucha, la promulgación formal de leyes generales que atienden el agravio en cada caso, sin que su operación a la fecha tenga eficacia social. En otras palabras, aun cuando existen tales leyes, esto sólo significa un reconocimiento jurídico parcial porque no se ha satisfecho la exigencia de justicia en cada caso, como más adelante se verá, y aún no se garantiza la no repetición del agravio, debido a que las instituciones encargadas de impartir justicia en México, estructuralmente, no están en condiciones de llevarlo a cabo.

De los tres movimientos, sólo el Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México ha tomado este punto en consideración, por lo que ha insistido en participar en la operación y aplicación de la recién promulgada Ley General en Materia de Desaparición Forzada de Personas, Desaparición Cometida por Particulares y del Sistema Nacional de Búsqueda de Personas, bajo la práctica del "sin nuestras familias no". Se trata no sólo de lograr un reconocimiento jurídico efectivo, sino potenciar el reconocimiento social, el cual permitiría abrir la posibilidad a la no repetición debido a que la noción de justicia tendría un contenido jurídico normativo claro y efectivo, que el actual contenido formal del derecho y la justicia en México superaría con creces. Sin embargo, como lo argumentaré más adelante, su límite aparece en el mo-

mento en que se privilegia la cuestión social de su demanda por encima de la cuestión política que la ha hecho posible.

Por todo esto, en lo que sigue, mostraré la trayectoria de aprendizaje social que han dejado las luchas morales y jurídicas de estos tres movimientos, las cuales constituyen gramáticas del reconocimiento a partir de su crítica social expresada en la reprobación moral a las instituciones encargadas de impartir justicia en este país y de sus principios e intuiciones morales transformados en argumentos y exigencias justificables de justicia.

De este modo, como se muestra en el cuadro 5, relaciono determinadas experiencias de menosprecio con ciertas formas de reconocimiento, mediante lo cual justificaré, en términos históricos y sociológicos, si las primeras son realmente fuentes motivacionales de confrontación social y si desde la lucha por el reconocimiento de estos actores colectivos se vislumbran elementos concretos para la transformación social.

Cuadro 5

| **Formas de reconocimiento** | **Reconocimiento afectivo. Reconocimiento jurídico parcial** | **Reconocimiento afectivo, reconocimiento jurídico parcial** | **Reconocimiento afectivo, reconocimiento jurídico parcial con potencialidad para el reconocimiento social** |
|---|---|---|---|
| **Dimensión de personalidad** | Responsabilidad moral, cualidades y capacidades; compresión del problema: el Estado y en consenso social del dominio; los derechos del desarrollo de la infancia y los derechos de las y los trabajadores | Responsabilidad moral, cualidades y capacidades; compresión del problema: el Estado y su estrategia militar contra las drogas; el derecho a la paz y los derechos de las víctimas | Responsabilidad moral, cualidades y capacidades; compresión del problema: la responsabilidad el Estado en las desapariciones forzadas; legítimo derecho a ser parte del proceso que posibilite encontrar a los familiares desaparecidos |
| **Potencial de desarrollo** | Conciencia moral y jurídica: reclamo y exigencia al Estado; protesta social | Conciencia moral y jurídica: reclamo y exigencia al Estado; protesta social | Conciencia moral y jurídica: reclamo y exigencia al Estado; protesta social |
| **Autorrelación práctica** | Autorrespeto, Autoestima, compresión de sí y los otros: reconocimiento afectivo | Autorrespeto, Autoestima, compresión de sí y los otros: reconocimiento afectivo | Autorrespeto, Autoestima, compresión de sí y los otros: reconocimiento afectivo |
| **Lucha por el reconocimiento** | Movimiento Ciudadano por la Justicia 5 de junio | Movimiento Ciudadano por la Paz con Justicia y Dignidad | Movimiento por nuestros Desparecidos en México |
| **Formas de menosprecio** | Agravio a la vida, integridad y derechos de los niños; desposesión de derechos laborales de los padres y madres; exclusión social y desprecio a la dignidad de las víctimas. | Agravio a la vida, integridad y derechos de las personas víctimas de la estrategia estatal "Guerra contra las drogas"; exclusión social y desprecio a la dignidad de las víctimas. | Agravio a la vida, integridad y derechos de las personas víctimas de las desapariciones forzadas; exclusión social y desprecio a la dignidad de las víctimas. |

Este proceso, al ser un aprendizaje social, no es observable fácilmente, por lo que su reconstrucción es necesaria. Así, el esquema anterior pretende ser una representación del mismo. De ahí que, en las siguientes páginas, mostraré cómo las prácticas y razones públicas sobre la justicia de los tres movimientos se perfilan hacia la construcción de una eticidad, porque, al evaluar desde su experiencia moral, en México los sistemas normativos que regulan la integración social construyen una crítica social al señalar las patologías que se desprenden de tales sistemas y, en esto, no sólo plantean su corrección normativa sino la trasformación radical de las instituciones de justicia del país.

# Capítulo V
# Derecho y justicia para los infantes

## 5.1 Guardería ABC: límites del derecho y vigencia del capital

El Movimiento Ciudadano por la Justicia 5 de Junio (MCJ5J)[62] nació poco después de incendiarse la Guardería ABC en Hermosillo, Sonora, el 5 de junio de 2009. En dicho incendio murieron 25 niños y 24 niñas y 70 más sufrieron lesiones graves. El deleznable acontecimiento pronto mostró que la corrupción y la cadena de favores entre las élites locales y funcionarios del gobierno mexicano en todos sus niveles, era cosa común. Desde las irregularidades en los procedimientos para otorgar licencias para el negocio de guarderías a grupos cercanos al poder político, hasta la defensa y ocultamiento de los responsables del horrendo crimen por parte de las autoridades de todos los niveles del Estado, pusieron al descubierto las contradicciones de clase invisibilizadas durante décadas en esa región del norte del país y gestó una de las luchas sociales contra la subordinación moral y política más significativa en el México contemporáneo.

Como bien lo han documentado Diego Enrique Osorno (2010) y Lourdes Encinas Moreno (2014),[63] en el tiempo en que

---

62 A partir de ahora MCJ5J. Actualmente ningún estudio aborda la historia o algún aspecto del movimiento. Lo que aquí se escribe trata de llenar esta laguna con la reserva de que es apenas una aproximación al MCJ5J desde una perspectiva filosófico-normativa.

63 Debo mucho al excelente trabajo periodístico de ambos, en sus respectivas investigaciones se puede encontrar una reconstrucción cronológica de los sucesos más relevantes en torno al caso de la Guardería ABC. Lourdes, además de ofrecer su libro *49 razones para no olvidar* (2014) de manera libre, gentilmente permite el acceso a una buena cantidad de documentos clave que, sobre el caso de la guardería, ha sistematizado para el público interesado. Dichos documentos se encuentran en <http://

ocurrió el incendio, el negocio de las guarderías en Sonora estaba conectado por todos lados con familiares de la élite empresarial y política del estado (Encinas Moreno, 2014: 21). En realidad, ésa era y es la situación en todo el país. Por eso no fue sorpresa que, una vez ocurrido el incendio, la estrategia de la clase política y las élites locales para el control de daños y la administración del conflicto social que se avecinaba,[64] comenzó a partir de la llegada a Hermosillo del entonces Secretario de Gobernación, Fernando Gómez Mont Urueta, y de Eduardo Medina Mora, Procurador General de la República, quienes se reunieron en la Casa de Gobierno con el gobernador Eduardo Bours y el procurador de justicia del estado Abel Murrieta Gutiérrez.

La intención de estos funcionarios era amortiguar el impacto que comenzaba a tener el caso, que hicieron mediante la presentación de un documento que acreditaba que desde 2005 se habían detectado irregularidades importantes en materia de seguridad en la Guardería abc por el área correspondiente de Prestaciones Sociales y Económicas del Instituto Mexicano del Seguro Social y que, sin embargo, éstas no se atendieron.[65]

Los socios de la Guardería abc reaccionaron inmediatamente. En rueda de prensa leyeron una carta dirigida al Procurador General de la República en la que negaron haber recibido notificación alguna de irregularidades de la guardería por parte de autoridades del imss y afirmaron que les parecía injusto quererlos mostrar ante la opinión pública como negligentes, cuando, según ellos, su "convicción fue siempre la de servir con honestidad".[66] La existencia de dicho documento también fue puesto en duda

lourdesencinas.com/?page_id=1911>, consulta: 19 de octubre de 2018.

64 Basta ver la acción conjunta de arzobispos, políticos y empresarios para contener el conflicto (Encinas Moreno, 2014: 69 y *ss*).

65 Véase *Dossier Político. Periodismo inteligente*, "Oficio 23180, clave para justicia abc", disponible en <http://www.dossierpolitico.com/vernoticiasanteriores.php?artid=129025&relacion=dossierpolitico&criterio=>, consulta: 19 de octubre de 2018.

66 *Ibidem*.

por funcionarios locales y federales del IMSS (Encinas Moreno, 2014: 33 y *ss*).

Así comenzó la administración y estrategia de contención de la inminente protesta social. Dicha administración y estrategia tuvo tres rutas: una del gobierno local; otra de las autoridades federales y la tercera de las familias adineradas de Sonora. El primero trató de focalizarse en las irregularidades técnicas de la guardería,[67] las segundas en responsabilizar a los supervisores locales, a empleadas de la guardería y al personal de protección civil.[68] Los dos niveles de gobierno nunca se interesaron por impartir justicia, comenzando por investigar la verdad a través de una comisión independiente de expertos o alguna figura de esta naturaleza, mucho menos en someter a un proceso de responsabilidad a los propietarios y funcionarios públicos de alto rango. En el caso de los dueños de la guardería, lograron salir ilesos de cualquier proceso legal, ya fuera con dinero, influencias y cabildeos en los distintos espacios del poder ejecutivo, legislativo y judicial.[69]

---

67 Por ejemplo, que la causa del incendio lo ocasionó el sobrecalentamiento de un aparato de ventilación (el famoso *cooler*) (Osorno, 2010: 77 y *ss*; Encinas Moreno, 2014: 47 y *ss*).

68 Aunque las personas consignadas en el proceso penal incluyeron a los dueños de la Guardería ABC, funcionarios del IMSS, del gobierno de Sonora y empleados del Ayuntamiento de Hermosillo, todos ellos están libres y amparados para llevar su proceso en libertad (Escobar, 2018, "¿Quiénes son los sentenciados por el caso ABC que siguen en libertad?", *El Universal* disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/estados/quienes-son-los-sentenciados-por-el-caso-abc-que-siguen-en-libertad>, consulta: 20 de octubre de 2018.

69 Sólo Sandra Lucía Téllez Nieves y Antonio Salido Suárez, representante legal y secretario del consejo de administración de la guardería, fueron sentenciados a 28 años de cárcel y siguen su proceso en libertad. "Pero Marcia Matilde Altagracia Gómez del Campo Tonella, familiar de Margarita Zavala Gómez del Campo, ex primera dama, fue exonerada desde un inicio, cuando Felipe Calderón Hinojosa era presidente de la república. Las sentencias tampoco tocaron al ex gobernador Eduardo Bours Castelo, al ex alcalde de la capital sonorense Ernesto Gándara Camou, ni al secretario de Hacienda y el secretario técnico durante la administración boursista, a los otros tres dueños de la guardería, a las coordinadoras de estancias del IMSS y a Daniel Karam Toumeh, director general del IMSS durante el sexenio de Calderón Hinojosa" (Rosagel, 2018). Véase también Encinas Moreno, 2014: 66 y ss.

El 6 de agosto de 2009, la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), a través del proyecto del ministro Arturo Zaldívar Lelo de Larrea, atrajo el caso para identificar el grado de responsabilidad de todos los niveles de gobierno y de los propietarios de la Guardería ABC, argumentando que la dimensión de los hechos había rebasado a las instituciones, por lo que se requería una "facultad extraordinaria que le garantice a la sociedad que se actuará con objetividad e imparcialidad y que permita restablecer el orden constitucional vulnerado".[70] Sin embargo, el proyecto se limitó en todo momento a ser "contributivo" para no invadir "el ejercicio del poder público". Amparándose en el hoy derogado párrafo segundo del Artículo 97 de la constitución mexicana,[71] el proyecto expresó que la función de la corte sería determinar las violaciones a las garantías y señalar a los responsables, pero que su participación sería sólo moral. Por tanto, se advirtió que el dictamen que se emitiera no sería vinculante y sólo tendría consecuencias "en el terreno de la ética y de la legitimidad democrática".

Al final, el proyecto del ministro Saldívar se quedó mucho más corto de lo que comenzó. Y, en efecto, el 18 de junio de 2010, la SCJN emitió su dictamen final,[72] en el cual la mayoría de

70 Suprema Corte de Justicia de la Nación, FACULTAD DE INVESTIGACIÓN 1/2009. Todo lo mencionado aquí sobre la actuación de la SCJN es público, puede consultarse en <http://www2.scjn.gob.mx/fi1-2009/Principal.html>, consulta: 20 de octubre de 2018.

71 Dicho párrafo decía: "La Suprema Corte de Justicia de la Nación podrá nombrar alguno o algunos de sus miembros o algún Juez de Distrito o Magistrado de Circuito, o designar uno o varios comisionados especiales, cuando así lo juzgue conveniente o lo pidiere el Ejecutivo Federal o alguna de las Cámaras del Congreso de la Unión, o el Gobernador de algún Estado, únicamente para que averigüe algún hecho o hechos que constituyan una grave violación de alguna garantía individual. También podrá solicitar al Consejo de la Judicatura Federal, que averigüe la conducta de algún juez o magistrado federal". En la reforma constitucional de 2011 se derogó la facultad de investigación por violaciones graves de derechos humanos a la corte.

72 Puede consultarse en <http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5167674&fecha=18/11/2010>, pp. 53 y 54, consulta: 20 de octubre de 2018.

los ministros rechazaron que en el otorgamiento de contratos, operación y vigilancia o supervisión de las guarderías existiera “un desorden generalizado”, como lo manifestaba el dictamen preliminar. Se refrendó el sistema de subrogación de guarderías a particulares y se negaron a responsabilizar a los dueños de la guardería por no ser autoridad. Además, para la corte los servidores públicos ya no eran responsables, sino sólo involucrados en la violación de garantías y eran menos de los había aparecido en el dictamen del ministro Saldívar.[73] Ya no estaban en la lista Juan Francisco Molinar Horcasitas, director general del imss en funciones cuando se emitieron los permisos para el funcionamiento de la Guardería abc; Eduardo Bours Castelo, gobernador del Estado o Ernesto Gándara Camou, alcalde de Hermosillo.

Solamente se señaló como involucrados, sin nombrarlos, al delegado estatal del imss en Sonora Arturo Leyva Lizárraga, a Noemí López Sánchez, titular del Departamento de Guarderías y algunos funcionarios menores.[74] Al final, la corte siguió al pie

73 Al principio los señalados eran: 1. Del Instituto Mexicano del Seguro Social: *a*) Director General, Juan Francisco Molinar Horcasitas. *b*) Director Jurídico, Fernando Gutiérrez Domínguez. *c*) Director de Prestaciones Económicas y Sociales, Jesús Ignacio Navarro Zermeño. *d*) Coordinadora de Guarderías, Dora García Kobeh. *e*) Delegado Estatal en Sonora, Arturo Leyva Lizárraga. *f*) Jefe Delegacional de Prestaciones Económicas y Sociales, Emigdio Martínez García. *g*) Titular del Departamento de Guarderías, Noemí López Sánchez. *h*) Coordinadoras Zonales, Thelma Salado Islas, Yadira Barreras, Delia Irene Botello Amante, Irma C. Díaz Gómez. 2. Del Gobierno del Estado de Sonora: *a*) Gobernador del Estado de Sonora, Eduardo Bours Castelo. *b*) Secretaría de Hacienda, Miguel Eugenio Lohr Martínez. *c*) Coordinador Ejecutivo de la Comisión de Bienes y Concesiones del Gobierno del Estado, Eliseo Morales Rodríguez. *d*) Titular de la Unidad Estatal de Protección Civil, Wilebaldo Alatriste Candiani. 3. Del Ayuntamiento de Hermosillo: *a*) Presidente Municipal de Hermosillo, Ernesto Gándara Camou. *b*) Dirección de Desarrollo Urbano y Obras Públicas Municipal, Javier Hernández Armenta. *c*) Dirección de Inspección y Vigilancia Municipal, Alejandro Sugich Prandini. *d*) Dirección de la Unidad de Protección Civil Municipal, Roberto Copado Gutiérrez.

74 Véase página 53 del Dictamen final en <http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5167674&fecha=18/11/2010>, consulta: 20 de octubre de 2018.

de la letra el Artículo 97 sin practicar una hermenéutica jurídica crítica que permitiera superar el formalismo al que están acostumbrados en los casos difíciles. Afirmaron que su participación no tendría un efecto vinculante porque su tarea no tenía "por objeto determinar responsabilidades administrativas, civiles, penales o políticas de los servidores públicos involucrados". Así, a pesar de su dictamen, el caso de la Guardería abc siguió impune.

Ahora bien, para entender en términos estructurales el caso de la Guardería abc, habría que insertar el fenómeno social en la vigencia del capital a partir de la reestructuración de las relaciones capitalistas de a finales del siglo xx y la hegemonía de la noción de derecho institucionalizado en el Estado mexicano, el cual limita la idea de justicia, a leyes o a meras funciones de administración pública con lo que aquél se convierte en instrumento de la clase dominante. Esclarecer esto permite entender, por ejemplo, cómo, al amparo de la legislación se pueden obtener ganancias económicas de servicios públicos sin tener ninguna responsabilidad.

En concreto, el caso de la Guardería abc debe enmarcarse en la reestructuración del capitalismo global iniciado a finales de los años setenta. Aunque no hay que buscar la causa directa de la tragedia en dicho fenómeno, para comprenderla más ampliamente es necesario ubicarla dentro del contexto de tal reestructuración a la que comúnmente se ha denominado "neoliberalismo", el cual no es una simple política de gobierno, sino una expresión del proyecto de acumulación de capital que actualmente rige las relaciones sociales en casi todo el mundo.

Tiene su raíz en un artificio político y económico creado a partir del desacoplamiento entre los avances democráticos conquistados por las luchas sociales durante una buena parte del siglo xx y la empresa capitalista (Dubiel, 1993: 47). Como dichos avances se concretaron en demandas ante el Estado, éste no podía satisfacer las expectativas sociales "sin poner en peligro el carácter

lucrativo de las empresas capitalistas" (Mouffe, 1981: 11). Esto es, el Estado que en algunos países devino en benefactor en la primera mitad del siglo xx sufrió una sobrecarga de exigencias sociales (derechos culturales o de identidad; derechos sociales a salud, educación, empleo, jubilación) que no podían ser satisfechas sin destruir la esencia capitalista de la economía y sus mediaciones institucionales que mantenían a raya la lucha de clases. En términos convencionales, se produjo una gran crisis fiscal en los estados debido a la caída de los ingresos tributarios derivada del desempleo y la inflación y el aumento del gasto social; en términos críticos, tal desacoplamiento produjo una grave crisis de acumulación de capital.

Esto lo entendieron muy bien Michel Crozier, Samuel Huntington y Joji Watanuki, quienes en 1975 publicaron *The Crisis of Democracy: On the Governability of Democracies*, bajo encargo de la llamada Comisión Trilateral. La trilateral fue una comisión inspirada por David Rockefeller, cuya creación tuvo la finalidad de responder a las amenazas que comenzaban a desafiar a los sectores del capitalismo mundial distribuidos en tres partes del planeta: América del Norte, Europa y Japón. Los autores de *The Crisis of Democracy* señalaron lo que, a su parecer, eran los desafíos principales: la falta de gobernabilidad por el "exceso de democracia" (Crozier, Huntington & Watanuki, 1975: 9). Efectivamente, "el declive de la autoridad gubernamental" (1975: 74) se debía, en gran medida, a la constante búsqueda de democracia por parte de los distintos grupos de la sociedad del bienestar, por lo que, para estos intelectuales orgánicos del capital, una expansión de la cultura democrática creaba una sobrecarga al gobierno que lo llevaría a exacerbar las tendencias inflacionarias en la economía (1975: 161; 164). Para la trilateral el espíritu democrático de la época, además de ser igualitarista e individualista, tendía a ser populista y poco tolerante a las distinciones de clase y estatus social (1975: 162) por lo que todo ello representaba un riesgo para los intereses del capitalismo mundial.

Este informe desencadenó una serie de medidas económicas y políticas en el mundo capitalista, como la aparición de gobiernos y programas neocoloniales e imperiales de Margaret Thatcher y Ronald Reagan, los cuales repercutieron en buena parte del planeta. Este reacomodo del capitalismo mundial se hizo, en buena medida, a través del lenguaje operacional. Por ejemplo, a la nueva jerga de la ciencia política y los estudios de gobierno se incorporó el término "Gobernanza", cuyo contenido inocente sería el de gobernabilidad. A finales de los años ochenta y principios de los noventa, el Banco Mundial introdujo el término al que definió como la manera de ejercer el poder político entendido como gerencia empresarial (*management*). La *good governance* es para el Banco Mundial una cuestión de gerencia empresarial para el desarrollo (Banco Mundial, 1992: 1-2).

Fue en este periodo en que comenzó a hablarse de que los gobiernos debían de ser más "amigables con el mercado". El Banco Mundial recomendaba abrir los servicios a la salud, educación y la infraestructura en los cuales pudiera participar la iniciativa privada (Banco Mundial, 1992: 6). Sobre todo, recomendaba evitar "reglas excesivas, regulaciones y licencias que impiden el funcionamiento de los mercados y alentar más el deseo por las rentas" (Banco Mundial, 1992: 9).

Por ello, David Harvey identifica al neoliberalismo con prácticas político-económicas que promueven "las libertades empresariales del individuo dentro de un marco caracterizado por derechos de propiedad privada fuertes, mercados libres y libertad de comercio. El papel del Estado es crear y preservar el marco institucional apropiado para el desarrollo de estas prácticas" (Harvey, 2007: 6). El supuesto de estas prácticas plantea que, ante las crisis de acumulación de capital de los años setenta y ochenta, el Estado era incapaz de orientar exitosamente una economía nacional en medio del mercado global. Al ser ciego ante las señales del mercado, el Estado debe entregarse al manejo experto de las agencias internacionales para el buen funcionamiento de las finanzas de un país y

la creación de riqueza. De ahí viene la andada de ideas y términos asociadas al neoliberalismo como Estado mínimo, desregulación, privatización, *accountability*, gobernanza, entre otros. Pero, en realidad, como bien dice Harvey, el neoliberalismo es un proyecto cuyo objetivo es "reestablecer las condiciones para la acumulación de capital" (Harvey, 2007: 6).[75]

Los inicios del neoliberalismo en México datan de principios de los años ochenta. En lo que respecta al caso de la Guardería abc, ésta se inserta en las medidas que el Banco Mundial recomendó al Estado mexicano en lo referente a las políticas de salud. Pronto, las llamadas políticas públicas en cuestión de salud, donde estaba inscrito el rubro de las guarderías en México, adquirieron un lenguaje económico por encima del educativo y de derechos de la infancia. Esto lo demostró Asa Cristina Laurell (1995; 2000) en sus estudios, los cuales daban cuenta de la nueva articulación neoliberal entre el mercado y el Estado. En la cuestión de la salud, la reforma a ésta implicaba la constitución de los beneficios-servicios sociales en un ámbito directo de acumulación de capital (Laurell, 1995; 2000). Se trataba de la entrada en vigor de una política de salud cuyos ejes serían la mercantilización de la gestión del financiamiento y de la prestación de los servicios de salud (Laurel y López, 1996). Significaba la entrada del libre mercado al sector salud desplazando con ello el lenguaje de los derechos conquistados por las y los trabajadores.

Hay quienes limitan el caso de la Guardería abc con "la incapacidad, inhabilidad e ineficiencia (del Estado mexicano) en la operación de un esquema de regulación por contrato o de contractualización de servicios públicos en el que se enmarca el

75 No es éste el lugar para discutir esta afirmación, pero se puede consultar el trabajo titulado "Top Incomes in the Long Run of History", estudio que realizaron Anthony B. Atkinson, Thomas Piketty y Emmanuel Saez (2011), quienes demuestran que, después de la reestructuración neoliberal, las ganancias e ingresos del capital crecieron espectacularmente frente a los ingresos de la remuneración salarial. El documento está en <https://eml.berkeley.edu/~saez/atkinson-piketty-saezJEL10.pdf>, consulta: 15 de octubre de 2018.

régimen de subrogación al que estaba sujeta la Guardería abc" (Serna de la Garza, 2010: 2). Estas perspectivas, enmarcadas en la jerga convencional de la gobernanza y la gestión pública, tratan de justificar la creación y consolidación del Estado gerencial en términos de conceptos operacionales, como eficiencia, eficacia y control de resultados. Aunque aceptan que la transferencia del servicio público de guarderías a particulares es un fenómeno mundial y que dichas concesiones contienen un elemento contractual con el que se protege "los intereses legítimos del particular concesionario […], y la garantía para sus inversiones" (*ibídem*: 93). El caso de la Guardería abc lo enmarcan en fallas derivadas "de las prácticas de adjudicación y ejecución de los contratos; de la ausencia de mecanismos de control, supervisión, monitoreo y rendición de cuentas en relación con dichos contratos" (*ibídem*: 110). En una palabra, desde estas perspectivas, la tragedia de la Guardería abc se trató de un asunto técnico de gestión empresarial del Estado: una falla en la regulación, control y vigilancia de la prestación del servicio de guarderías (*ibídem*: 126 y 151).

La lógica de estos supuestos proviene de una mentalidad técnico empresarial, no pedagógica o valorativa de lucha por los derechos. Pero, en realidad, las reformas neoliberales a las instancias públicas, aunque pueden ser efectivas en la transferencia de capital, no demuestran ser eficaces en cuanto a garantizar servicios "de calidad", como se dice en la jerga neoliberal (Laurell, 2009). La razón de ello estriba en que la motivación por las rentas desplaza, sin lugar a dudas, cualquier otra finalidad cuando las instituciones operan bajo la demanda del mercado. Su lógica es abatir costos y generar ganancias, no en impulsar el florecimiento de la vida. En el caso de las guarderías, ahí la subrogación se entiende como compra-venta de servicios, no en el cuidado y desarrollo de la niñez. Por tanto, el caso de la Guardería abc ha de inscribirse en la lógica de acumulación de capital y no en un asunto meramente técnico de gestión administrativa, porque los y las niñas que ahí murieron y los que siguen en este esquema de subrogación lo están en función

de los imperativos del mercado y no bajo la noción de los derechos al desarrollo, cuidado y florecimiento de su vida.[76]

El otro elemento estructural para entender este fenómeno se origina en los límites de la noción de justicia en el derecho institucional. La exigencia de justicia por el caso de la Guardería abc por parte de las madres, padres y la sociedad en general, no cabe en los manuales y prácticas del Derecho mexicano, ni mucho menos en la perspectiva jurídica de las instituciones del Estado. Se inscribe más bien en una argumentación práctica que apela a un derecho sustantivo en el cual las decisiones jurídicas no se limitan a las leyes vigentes sino a principios, derechos fundamentales, valores, consideraciones de convivencia y a la dimensión del agravio.

Esto se advierte cuando la scjn, al tratar de determinar la gravedad del caso, a partir de las posibles violaciones de garantías individuales y la afectación a la forma de vida de la comunidad de Hermosillo, se detiene en su formalismo jurídico y sentencia que el segundo párrafo del Artículo 97 constitucional, delimita sus facultades.[77] Esto lleva a la corte a desplazar la posibilidad de concebir una idea de justicia en la que prive el principio de integridad del derecho, por encima de las atribuciones formales de los ministros. A partir de aquí, el derecho formal de las instituciones del Estado mexicano se transforma en un instrumento de subordinación en detrimento de las y los agraviados.

Desde luego que aquí la cuestión no es si la validez jurídica del Derecho mexicano es en sí misma cuestionable, sino si la injusticia flagrante hacia los 49 niños y sus familias requiere, como diría Robert Alexy, una pretensión de justicia que corrija las decisiones judiciales sobre el caso. Dicha “pretensión de corrección

76 Hasta las defensoras del “libre mercado”, como Debra Satz (2015), cuestionan el carácter pernicioso de ciertos mercados, capaces de malograr capacidades humanas cuando se sobrevalora la capacidad autorregulatoria de éstos, por lo que para ella “algunas cosas no deberían estar en venta”.

77 Véase nota 71.

no forma parte de esas pretensiones especiales. Es una pretensión general vinculada con cualquier derecho. Como pretensión general o abstracta, la pretensión de justicia no apunta aún a una determinada concepción de justicia, sino sólo a la correcta distribución de bienes y cargas y al correcto equilibrio, por ejemplo, entre culpa y pena, daño y reparación" (Alexy, 2016: 34).

Además, las pretensiones de justicia no sólo existen en los sistemas jurídicos, sino que también son formuladas en los discursos morales del reconocimiento de los agraviados. En ellos existen pretensiones de corrección del derecho vigente al exigir que sus argumentos basados en valores, razones, principios y verdad, se incorporen a las decisiones judiciales que ponderan las obligaciones y responsabilidades. Como bien dice Alexy, las sentencias no pueden valorarse moralmente injustas y, al mismo tiempo, jurídicamente perfectas o magistrales; también algunas veces son jurídicamente defectuosas. Con ello, Alexy quiere llamar la atención sobre que el derecho "no sólo es susceptible de la crítica moral desde fuera. La dimensión crítica se traslada más bien al derecho mismo. A pesar de todas las contingencias de los ordenamientos jurídicos particulares, se llega a la vinculación del derecho con la idea de una moral correcta" (Alexy, 2016: 46).

Desde esta perspectiva, una norma jurídica vigente, interpretada en sentido contrario a los derechos fundamentales, como fue en el caso de la Guardería ABC, tendría que ser considerada extremadamente injusta y, por tanto, no sería derecho. Pero esta noción sustantiva de la justicia no circula por las entrañas del poder político y del dinero en México, los únicos que la intuyeron y la enarbolaron fueron quienes integraron y apoyaron el MCJ5J.

## 5.2 Llorar, rezar, luchar: el Movimiento Ciudadano por la Justicia 5 de Junio

En efecto, no fueron las instituciones del Estado las que, a días de ocurrido el incendio de la Guardería ABC, apelaron a una noción

de justicia, cuyo contenido se vinculaba con los derechos de los niños y niñas, la reivindicación ética del derecho a la vida, la integridad, el desarrollo de la infancia y la estima social de los y las trabajadoras, además de la exigencia de castigo a los responsables. Fue una pluralidad de personas que, a los primeros días de la tragedia, comenzó a congregarse en la plaza pública de Hermosillo, Emiliana de Zubeldía, con "la finalidad de comunicarse entre sí diversos temas relacionado con el incendio, como realizar manifestaciones de protesta, información jurídica sobre el caso y el estado de salud de los niños que todavía estaban en el hospital" (Cabral, 2018).

A través de las redes sociales y correos electrónicos masivos se comenzó a comunicar la idea de que algo se tenía que hacer después de lo sucedido. Las primeras acciones, aunque poco articuladas, provinieron de artistas y académicas de la región, como Joel Montoya, Paula Martins, Alonso Castillo, Raffaella Fontanot y Darío Val, quienes se autoconvocaron en la plaza para pensar e incidir en los acontecimientos.

> Alrededor de ellos comenzó a reunirse, una diversidad de personas que ya habían estado también presentes anteriormente en los hospitales, en los funerales; parecía que la gente necesitaba saber que tenía que hacer algo, pero no sabía cómo llevarlo a cabo. En una de esas reuniones estaba un muchacho de pie y a cierta distancia de los congregados en la plaza. En algún momento de la reunión pidió la palabra, era Abraham Fraijo Razcón, padre de Emilia Fraijo Navarro, una de las niñas fallecidas en el incendio (Cabral, 2018).

Aunque el contacto entre quienes se congregaban en la plaza y algunos padres de los 49 niños permitió el nacimiento del MCJ5J, esto no sucedió de inmediato. Los padres y madres, a pesar del sufrimiento por el que pasaban, habían tenido algunas reuniones para conversar sobre qué debían hacer y, aunque tuvieron conocimiento que en la plaza Emiliana de Zubeldía se reunía un grupo de ciudadanos, no estaban interesados en lo que considera-

ban “asuntos políticos”, como lo comentó alguna vez Julio César Márquez Ortiz, padre de Julio César Márquez Báez (Yeyé) (Osorno, 2010: 124). Se podría decir que la articulación entre algunas madres y padres y los ciudadanos comenzó con ciertas reservas y guardando distancia.

El miércoles 10 de junio del 2009 la ciudadanía de autoconvocados realizó la primera marcha de protesta en solidaridad por las familias afectadas y para exigir justicia a las autoridades por lo ocurrido en la guardería. La segunda se realizó el sábado 13 de junio, y en ella ya estaban integrados algunos padres, como Abraham Fraijo y Julio César Márquez, y fue precisamente ese día cuando Roberto Zavala Trujillo, padre de Santiago de Jesús Zavala Lemus, expresó aquel discurso crítico de “yo soy el responsable de la muerte de mi hijo”.[78] Para la quinta marcha del 4 de julio del mismo año, por cierto, un día antes de las elecciones locales, la indignación ya era mayúscula, se calculó que en esa manifestación participaron alrededor de 20 mil personas (Cabral María de los Ángeles, 2018).

Con el paso de los días las cosas se fueron acomodando, sobre todo porque entre los autoconvocados había personas con experiencia en la lucha social, gente sin partido, académicas o ciudadanos que querían apoyar en lo que fuera, con un compromiso a veces más robusto que el de los mismo padres.[79] Al transcurrir los días, las reuniones en la plaza por la tarde se convirtieron en una especie de asamblea permanente donde no sólo se acordaban las acciones a realizar sino también se había instalado un centro de información que tenía actualizado el caso y se recibía todo tipo de apoyo de la población hacia las madres y padres de los niños fallecidos y lastimados (Osorno, 2010: 124).

A pesar de que al principio reinaba el dolor, la confusión y la incertidumbre, en la plaza no se dejaba de hablar de la justicia aunque este

78 Puede consultarse en <https://www.youtube.com/watch?v=TlhrelOZKiQ>.

79 Así lo hizo notar Roberto Zavala. Véase Osorno, 2010: 126.

término no tuviera todavía un contenido bien definido. Así lo refiere Raffaella Fontanot Ochoa, historiadora y activista del movimiento:

> Sí, se hablaba de justicia, pero no nos cuestionábamos lo que quería decir ese concepto hasta que llegó alguien ahí a las reuniones y preguntó ¿Pero bueno, de qué justicia estamos hablando? Después, todos nos quedamos sin palabras porque, no nos habíamos preguntado sobre eso (Fontanot, 2018).

La asamblea, al ser un ejercicio natural de entendimiento mutuo guiado por la palabra, aportó, quizá, sin notarlo por quienes la practicaban, el nivel de reflexividad que se requería para dotar de contenido formal y material a la idea de justicia. Y, en efecto, de las discusiones desordenadas se pasó a un discurso más articulado con el que se comenzó a dibujar el movimiento ciudadano (Fontanot, 2018).

De esta manera, mientras el Estado hablaba de indemnizaciones, en la plaza se discutía, no sin limitaciones, el concepto de justicia. Así nació el MCJ5J en una acción colectivo-comunicativa en la cual hablar de dinero era lo último que habría de hacer (Osorno, 2010: 128). Y entonces vinieron las marchas, los actos solidarios, las manifestaciones artísticas y de apoyo ciudadano.

> Entonces salieron los tambores en las marchas, salieron los zanqueros que encabezaban las marchas, aparecieron los actores, los bailarines y aparecieron los cantantes quienes también deseaban decir y hacer algo (Cabral, 2018).

Así, el movimiento comenzó a articularse entre algunas madres y padres y miembros de la sociedad de Hermosillo,[80] y a fluir entre

80 A sólo semanas del incendio, el movimiento tenía un plan de trabajo para comisiones de difusión, logística, investigación diagnóstica, procuración de fondos, enlace con organismos internacionales y redes, redacción y seguimiento, asesoría legal, entre otras. Véase el invaluable "Blog de Participación Ciudadana Gente a Favor de Gente" en <https://angelesenespera.wordpress.com>, donde se encuentran archivos, documentos, videos, fotos y diálogos referente al caso de la Guardería ABC.

la población una conciencia de la injusticia con la que se posicionó ante el tema de la Guardería abc. "Ése fue un acto moralizante que fortaleció la solidaridad de los primeros años entre la población de Hermosillo y el mcj5j" (Alonso Rascón, 2018).

Contra el cálculo de la administración y estrategia de contención del conflicto social que llevaban a cabo el Estado y las clases adineradas de Sonora, a dos semanas de los hechos, en días terribles para las madres y padres de los 49 niños, algunos de ellos tuvieron la necesidad de salir a preguntar y a exigir a las autoridades respuestas del por qué había ocurrido el siniestro. Entendieron, con ayuda de la asamblea, que si querían luchar, el gobierno y sus aliados les llevaban dos semanas de ventaja (Márquez, 2018). Así comenzó a tener sintonía la primera etapa del movimiento donde ciudadanos y familiares de las víctimas tomaron la dirección de la lucha social.

Sobre este punto habría que reconocer que algunos padres no lograron salir del sufrimiento particular, otros fueron cooptados por la estrategia del Estado y algunos eligieron un camino diferente al que estaba trazando el mcj5j.[81] Sin embargo, a todos ellos el movimiento los respetó; también es cierto que no existía una agenda política definitiva, lo que pudiera parecer una limitación, pero ello permitió que participara una gran pluralidad de personas, cosa que evitó que el movimiento se posicionara a través de las agendas políticas tradicionales, y ayudó a que, en cambio, transitara a formas creativas de acción social.[82] Este tránsito per-

81 Por ejemplo, Manos Unidas por Nuestros Niños, colectivo de madres y padres de la Guardería abc que llevan su exigencia a las autoridades en términos de procesos jurídicos formales y no bajo el concepto de la acción colectiva. Para una versión de las diferencias entre los padres de la Guardería abc, véase Encinas Moreno, 2014: 119-120.

82 Sobre este punto, Alejandro Cabral comenta: "Yo recuerdo mucho una reunión en la que nos desplazamos de la plaza hacia la Universidad de Sonora, al auditorio de la Escuela de Economía y ahí recuerdo muy bien que, en esa reunión, uno de los líderes históricos de Sonora tomó la palabra y dice: *es que ustedes están haciendo las cosas mal, nosotros llevamos 30 años en la lucha y hemos aprendido…*, y comienza

mitió que el dolor, el llanto y la oración se conjugaran con un sentido de lucha social.

Para los meses posteriores al incendio, el rostro y la palabra de algunas madres y padres que conformarían parte del movimiento ya eran visibles y se escuchaba su voz. Eran Martha Lemas y Roberto Zavala Trujillo, padres de Santiago; Estela Báez Gill y Julio César Márquez, padres de Julio César (Yeyé); Manuel Alfredo Rodríguez y Martha Guadalupe García, padres de Xiunelth Emmanuel; Abraham Fraijo, padre de Emilia; y Patricia Duarte Franco y José Francisco García Quintana, padres de Andrés Alonso, para quienes el lema "Justicia ABC" comenzaba con cerrarle el paso a la impunidad (Osorno, 2010: 142-143 y 221).

Todo este proceso debe entenderse como aprendizaje social, porque, a pesar de la fuerte influencia de la ideología capitalista, expresada en políticas neoliberales y en prácticas oligárquicas que articulan el consenso social del dominio con el cual se cuestionó y neutralizó los valores sociales, que están a la base de los derechos de las y los trabajadores, el MCJ5J fue capaz de sacudirse ese condicionamiento. La acción colectivo-comunicativa de las asambleas contenía elementos en ese momento no visibles para los participantes, que permitió la articulación discursiva y práctica del movimiento. En efecto, la comunicación, la confianza, la reciprocidad, las consideraciones normativas de lo que se debe hacer y lo que no, las interacciones entre una pluralidad de actores permitió un ejercicio de acción colectiva sin precedentes en la región.

Esto puede mostrarse por medio del pronunciamiento que redactaron a los quince días del incendio. En él planteaban el caso

a plantear lo que, a su juicio, debería tomar el rumbo el movimiento; entonces recuerdo muy bien a uno de los papás que se levanta, creo que fue Roberto Zavala, no recuerdo bien, y le dice: *pues ustedes tienen muchos años y experiencia y el pinche mundo en el que nos dejaron fue el que mató a nuestros hijos, así que por favor, permítanos equivocarnos*. El líder histórico se sintió desplazado de la plática, empezó a vociferar y la asamblea lo terminó corriendo y, sí, se salió de la reunión y junto con él salieron muchos otros" (Cabral, 2018).

como un crimen de Estado y cuestionaban al modelo de subrogación de guardería que coloca el interés privado por encima de los derechos de las y los niños. También, al observar la circulación de funcionarios federales por las instancias de gobierno en Hermosillo, sabían que se trataba del típico cabildeo para encubrir la realidad, el tráfico de influencias y la preparación de una estrategia para asegurar la impunidad. Por eso, en el pronunciamiento se planteó inmediatamente que el gobierno de Sonora estuviera fuera de las investigaciones, por ser juez y parte, que se integrara un organismo independiente con peritos independientes y observadores externos, con la aprobación de las familias afectadas, para que la investigación fuera imparcial, seria y creíble.

Para ese entonces, las demandas del movimiento le otorgaban a la noción de justicia un contenido material bien definido, más allá del contenido formal o jurídico, como la imparcialidad de la ley o procesos penales transparentes. Igualmente, dicho contenido trascendía las demandas particulares de cada caso, como reparación de daños a través de indemnizaciones de acuerdo con la magnitud de la pérdida o tratamiento médico especializado de la más alta calidad a los niños convalecientes y a sus familiares. El contenido de la justicia comenzaba a transitar a una concepción más universal, como la revisión del modelo de cuidado y educación de la infancia en México o la cancelación inmediata del decreto y los contratos de subrogación de todas las guarderías del IMSS en manos de particulares.

Además de la indignación por el agravio contra los infantes y sus familiares, este contenido de la justicia fue quizá lo que conectó al movimiento con otros contextos más amplios a nivel nacional. A los primeros meses de la tragedia, la solidaridad se fue extendiendo por varios estados de la República. En la Ciudad de México miles de personas marcharon para exigir justicia en el caso de la Guardería ABC. Y, en el mismo tenor que la primera asamblea en Hermosillo, "nadie representaba a ninguna organización social ni política. Sólo eran ciudadanos de la más diversa

índole –actores, cantantes, dramaturgos, académicos, amas de casa, abogados, estudiantes, jubilados y comerciantes– que querían solidarizarse con el dolor de los padres de familia que perdieron a sus hijos en el incendio y exigir castigo ejemplar para los responsables" (Norandi, 2009: 7).

Las manifestaciones no eran monótonas o uniformes, pues cada una de ellas planteaba un motivo particular; por ejemplo, "Por nuestras niñas y niños de México", "Marcha Nacional por la Justicia y Contra la Impunidad", Marcha del Silencio", "Marcha por la Paz" (Cabral, 2018). De esta manera, a nivel regional y nacional el contenido material de la noción de justicia adquiría mayor claridad: conocer la verdad sobre el incendio, castigo a los responsables de generar las condiciones para que se pusiera en riesgo a los infantes, revisión del sistema de subrogación de guarderías en México, garantía de no repetición y construcción de un memorial con que se dignifique la memoria de todas las víctimas.

Con el paso de los meses, la acción colectivo-comunicativa rendía frutos. Dicha acción trabajaba, no sin problemas, en distintos niveles, como la difusión logística, la investigación diagnóstica, la procuración de fondos, el enlace con organismos internacionales y redes, la redacción y seguimiento y la asesoría legal. Para 2010, año en que el movimiento se convirtió en asociación civil, y a un año de la tragedia, el movimiento organizó las primeras actividades conmemorativas que reflejaban la pluralidad de sus integrantes: eventos culturales a cargo de "Artistas por la Justicia" y "Jóvenes contra el olvido", conferencias sobre los derechos de los niños y niñas académicos, presentaciones de libros, actividades religiosas, una marcha por la memoria de los 49 niños y un acto político en el que se leería un manifiesto. De esta manera, sus integrantes lograron conjugar los sentimientos religiosos con los sentimientos estéticos y la estrategia heurística o analítica de la academia, con la lucha política. Al interactuar en esta pluralidad, consecuencia de la acción colectiva y la reflexión personal, surgió la capacidad de imaginar un mundo distinto.

## 5.3 Los indignados y el arte de la resistencia

La aparición del MCJ5J evidenció con mayor claridad el conflicto de clase en el que se expresó el caso de la Guardería ABC. Esto no quiere decir que tal conflicto limite la comprensión estructural en la que habría que situar dicho caso como, por ejemplo, la vigencia del capital o el déficit de la interpretación del Derecho en México. Sin embargo, muestra una variable microsituacional con la cual se puede entender cómo de dicho movimiento nació una gramática de la justicia. Además, el MCJ5J gestó una de las luchas sociales contra la subordinación moral y política más significativa en el México contemporáneo y sobre esto casi nada se ha dicho.

Sobre el dominio de clase hay bastantes ejemplos. Por ejemplo, es de dominio público que, a dos meses del incendio, el arzobispo emérito de Hermosillo, Carlos Quintero Arce; políticos locales como Edmundo García Pavlovich y Claudia Pavlovich Arellano; el presidente de la Cámara Nacional de la Industria de la Transformación en Sonora, Juan Carlos Solís López, y el presidente de la Unión Ganadera de Sonora, José Luis Molina Elías, así como el gerente de la Confederación Patronal de la República Mexicana en Sonora, Óscar Cuéllar Rosas, y otros personajes de la élite de la región, enviaron cartas de recomendación al Juzgado Primero de Distrito de Hermosillo a favor de los dueños de la Guardería ABC. En dichas misivas, "Los recomiendan como personas de alta solvencia moral, comportamiento intachable, honorables, responsables de sus obligaciones, amables, finas, honestas, excelentes seres humanos, nobles, altruistas, íntegros y con fuertes valores" (Gutiérrez y Salinas, 2009: 17).

Como se sabe, estas recomendaciones tuvieron efecto. Tan es así que el movimiento presentó un recurso en el Consejo de la Judicatura General en el cual se criticaba la parcialidad del juez que llevaba el caso, bajo el argumento de que, con los familiares de las víctimas, dicho juez era legalista y con los dueños de la guardería muy laxo. Un ejemplo de esto fueron los "montos de fianza

ridículos y trato considerado o especial con lo que se evidenciaba parcialidad" (Márquez, 2018). A pesar del recurso, "no hubo alguna situación que se notara de que se había llegado a retomar de alguna forma el camino del derecho justo, porque el juez siguió actuando de la misma manera" (Márquez , 2018).

A nivel nacional, algunos padres fueron testigos del cabildeo del entonces Secretario de Gobernación Fernando Gómez Mont, y de Daniel Karam y Juan Molinar Horcasitas, estos últimos ex titulares del imss, con los ministros de la scjn que atraerían el caso de la Guardería abc y se pronunciarían sobre el mismo (García, 2018; Márquez, 2018).[83] Para los padres no sólo era un asunto de déficit institucional, en este caso de una falta de división de poderes, sino del mensaje que ahí se estaba mandando al movimiento: el consenso del dominio de clase se ratificaba.[84]

En la dimensión política, los padres integrados al movimiento se percataron a su vez de la respuesta del Estado a los logros que iba cosechando, por ejemplo, obligar al poder a justificarse, a dar razones de lo que el movimiento y parte de la sociedad mexicana le exigía. Ante ello, "el Estado respondía con comunicados de prensa que inundaban los medios de comunicación local y no había forma de competir contra eso" (Márquez, 2018). Además, el Estado desarrolló una estrategia para dividir al movimiento a partir de la administración del conflicto y el desgaste natural de la acción colectiva (García, 2018; Márquez, 2018).

En definitiva, la desigualdad en fuerzas, recursos, infraestructura, experiencia en el conflicto político, entre los integrantes del

83 El secretario de Gobernación Fernando Gómez Mont admitió que fue a la corte a advertir a los ministros que se hiciera justicia conforme a lo que estipulara la ley y que se evitara un fallo al margen de ésta. Véase Encinas Moreno, 2014: 104.

84 En entrevista, José Francisco García Quintana, sobre una sesión en la sala de la scjn, "recuerdo muy bien una vez, cuando la corte trataba el tema de la Guardería abc, hicieron una pausa para soltar que tenían su estancia, su guardería en el último piso de la Suprema Corte…, y entonces informan harán una estancia que va a costar 64 millones de pesos…, la Guardería abc se abrió con un capital inicial de 50 mil pesos entre Marcia y otra socia fundadora" (García, 2018).

mcj5j y el Estado mexicano era considerable. Esta desigualdad permitía que los sectores dominantes ejercieran el poder de manera arbitraria y, como diría James Scott, el discurso público de los dominados se transformaba en "una forma más estereotipada y ritualista" (Scott, 2000: 27).

Por ello, la lucha social se convirtió en una auténtica disputa política por el espacio público. El Estado y sus aliados trabajaron día y noche para reducir el potencial de la protesta, limitando el eco de la acción colectiva-comunicativa del movimiento. La prensa bajaba el nivel de intensidad de la noticia, el gobierno ofrecía indemnizaciones y "terapia psicológica justo a las 7:00 pm, hora en que se citaba a la reunión del movimiento en la plaza Emiliana de Zubeldía" (García, 2018), algunos jerarcas de la Iglesia católica llamaban a los padres a que se fueran a descansar a sus casas, "a vivir cada quien su duelo y a la sociedad a que dejara a los niños descansar" (García, 2018) y, en general, apostaban al desgaste por el que pasa toda movilización social.

Era comprensible porque, en la primera etapa del mcj5j, la más plural y creativa, sus miembros idearon diferentes formas de hacerle frente al control de daños que el Estado y la oligarquía local llevaban a cabo. Por ejemplo, a través de la labor gráfica del Colectivo Altavoz, mantenían presente la memoria de las y los niños difundiendo sus rostros y la exigencia de justicia. En su acción, se perfilaban a enlazarse con otros movimientos sociales del país con quienes deseaban organizar foros de solidaridad para el intercambio de ideas, estrategias y acciones conjuntas. Igualmente planeaban organizar brigadas en las colonias de Hermosillo para conectarse con la comunidad y diálogos en las entidades universitarias, además de boicots a las empresas de Bachoco y Ocean Garden, vinculadas a los negocios del gobernador del estado y la élite de la región (Fontanot, 2018). Todo esto se encaminaba a rendir un fruto que el Estado temía: el aumento y consolidación del respaldo popular al movimiento.

De la misma manera, con el potencial imaginativo que desplegaba la acción colectiva-comunicativa y el fortalecimiento de su insubordinación moral y política del movimiento, se conspiró contra el poder en espacios no cooptados por el Estado: la radio comunitaria y la plaza pública. Con respecto del primer espacio, la comunicación del contenido de la acción del mcj5j se hizo inicialmente a través del cuadrante de la extinta Radio Bemba. En él se realizaron diversas mesas de análisis sobre el tema abc, pero también sobre los problemas de la región (Manjarrez, 2018); después, en la radio comunitaria *Política y Rock and Roll*, la cual comenzó a operar sin permiso (Cabral, 2018). Ahí se abrió un espacio al movimiento para que realizaran programas de radio que duraron año y medio hasta el cierre de la radio por la Policía Federal. Uno de esos programas se llamaba "5 de junio al aire".

> El programa empezó haciendo un recuento de la historia del movimiento, que se enlazaba con noticias relevantes, había entrevistas y se hablaba de las acciones del movimiento 5 de Junio. En algún momento, el programa llegó a tener una estructura muy planificada; por ejemplo, se grababa y se enviaba a diferentes partes del mundo. A nivel regional y nacional, el programa empezó a competir incluso con los noticieros comerciales a tener un nivel de *rating* similar. Cuando vino el decomiso de la radio por parte de la Policía Federal, se perdió toda la memoria de esto (Cabral, 2018).

El otro espacio libre de acción estatal era la plaza pública. Desde el inicio del movimiento se conquistó ese lugar. Ahí precisamente se llevó a cabo un acto de resistencia contra el olvido y se gestó una gramática del reconocimiento. Se trataba de un "juicio ciudadano" mediante el cual el mcj5j llamaba a someter a la justicia ciudadana a todos y cada uno de los responsables del caso de la Guardería abc. El juicio ciudadano tendría tres momentos. En el primero se enjuiciaría "públicamente a los dueños y a las dueñas

de la estancia infantil ABC, por considerar que son los responsables directos del desenlace funesto"[85] de la vida de 49 niños. En el segundo estarían en el banquillo de los acusados los funcionarios de la administración estatal, encabezada por el ex gobernador Eduardo Bours Castelo, el ex presidente municipal Ernesto Gándara Camou y doce de sus ex colaboradores, por corrupción, negligencia y tráfico de influencias relacionados con el incendio; y el tercer momento correspondería al Estado mexicano, en concreto a quienes representaban a sus instituciones, las cuales permitieron la impunidad en el caso de la Guardería ABC.

El juicio ciudadano tenía un claro mensaje: además de un reproche moral, se erigía como una evaluación crítica de la justicia en México; esto es, su objetivo era señalar las fallas de las instituciones mexicanas en materia de justicia y trabajar por corregirlas. A pesar de que los juicios no serían vinculantes en términos jurídicos, ofrecerían elementos para una formación ciudadana y un aprendizaje social digno de considerarse para la eticidad democrática. En su mensaje, el MCJ5J aclaraba que el juicio ciudadano nada tenía que ver "con actitudes de linchamiento, de venganza" o de suplir a las "autoridades legalmente encargadas de los juicios penales que se siguen a esos inculpados".[86]

De hecho, en ninguno de los juicios participaron las madres o padres de los niños fallecidos como juez o jurado; antes bien, respetando los principios más básicos de la justicia, como imparcialidad, plantearon que en los juicios se trataría con igualdad de derechos y respeto a las personas imputadas como regularmente se hace en un juicio formal. El MCJ5J se comprometió, además, a notificar a los imputados para que llevaran a cabo su defensa y a mantener "cuidadosamente el respeto a las normas esenciales de la convivencia social" para que el juicio se desarrollase "en todo

85 Boletín de prensa del Movimiento Ciudadano por la Justicia 5 de Junio, el 23 de febrero de 2010.

86 *Ibidem*.

momento con mesura, con calidad argumentativa y con respeto a las personas de todos los asistentes, incluidos los imputados".[87]

Y así fue. El primer juicio se llevó a cabo el 5 de marzo de 2010 en la explanada del Museo y Biblioteca de la Universidad de Sonora. Tanto el cargo de juez como el de secretario, fiscal, defensor y jurado, estaban integrados por ciudadanos de diversos sectores de la sociedad de Hermosillo, quienes previamente se habían inscrito para participar en dicho proceso. En él, mediante una racionalidad jurídica y moral, se acusó y declaró culpables a los dueños de la Guardería abc por tráfico de influencias y "gozar de impunidad en la subrogación del servicio de guarderías aprovechándose de sus vínculos con la familia presidencial y del ex gobernador Eduardo Bours", además de fraude contra el Estado al no atender las recomendaciones de las autoridades para garantizar la seguridad a los doscientos menores que asistían a la guardería (Ortega, 2013).

Las sentencias tuvieron un verdadero contenido de justicia restaurativa o de justicia como virtud. Se trataba de que parte de los responsables reconocieran sus actos con los que habían agraviado no sólo a los 49 niños y niñas fallecidos en la guardería, sino a sus familias y a la comunidad de Hermosillo. Se les otorgó una oportunidad para que participaran en la terapéutica social necesaria en casos tan traumáticos como éstos. La sentencia consistió en celebrar un acto de conciliación mediante el cual los dueños de la guardería pedirían públicamente perdón el 5 de junio de 2010, a las 14:45 horas, en el lugar donde estuvo la Guardería abc. De igual forma, quedarían inhabilitados de por vida para tener una estancia infantil y custodia de niños por sí mismos o por interpósita persona y cubrir el monto del capital defraudado a los derechohabientes durante los años que estuvieron subrogando la Guardería abc, además de atender personalmente a los niños lesionados y a sus familiares. En dado caso de no cumplir con las sanciones

87 *Ibidem*.

impuestas por la asamblea ciudadana, quedarían inhabilitados sus derechos políticos y para ser inscritos en cualquier nómina de las instituciones del Estado a nivel municipal, estatal o federal.[88]

Este primer juicio, si bien fue un ejercicio simbólico como lo fueron los otros dos, tuvo elementos para constituirse como un aprendizaje social en virtud de que con él se evaluó de manera crítica a las instituciones del Estado mexicano por "realizar acciones que benefician al empresario poseedor de los bienes de capital sin respeto a los derechos de los mexicanos", además de que perfiló el rumbo del sistema de justicia en México, orientado, en este caso, al cuidado y reconocimiento efectivo de los derechos de la infancia resumido en el lema "abc nunca más".

El segundo juicio se llevó a cabo el 5 de mayo de 2010 en la Plaza Zaragoza, frente al Palacio de Gobierno de Hermosillo y tuvo la misma tesitura que el anterior: fue ciudadano, formal y respetuoso. Se imputaron los delitos de omisión por la apertura, ejecución y operación de la Guardería abc al margen de los mecanismos legales y de su supervisión a Eduardo Bours Castelo, ex gobernador de Sonora; Wenceslao Cota Montoya, ex secretario de Gobierno; Wilebaldo Alatriste Candiani, director de Protección Civil estatal, así como Ernesto Gándara Camou, ex alcalde de Hermosillo; el secretario del ayuntamiento, Miguel Ángel Murillo Aispuro, así como al director de protección civil municipal, Roberto Copado Gutiérrez, y al jefe de bomberos, Martín Lugo Portillo. Las condenas por responsabilidad política o administrativa fueron separación de sus cargos, inhabilitación del mismo y condena a reparar los daños; por responsabilidad penal, imposición de pena de prisión, condena a reparar el daño, multa y suspensión de derechos políticos.[89]

El tercer juicio ciudadano fue contra el Estado mexicano y se llevó a cabo el 29 de mayo de 2011 en la plancha del Zócalo de la

88 Véase <https://www.youtube.com/watch?v=L_1iv7bIzWw>.

89 Véase <https://www.youtube.com/watch?v=VHahPwt9SKw>.

Ciudad de México, cerca de las sedes de los poderes de la nación. Ahí se dieron cita padres y madres miembros del MCJ5J, algunos defensores de derechos humanos, grupos ciudadanos, académicos del ámbito jurídico y algunas figuras públicas. El juicio tuvo el mismo talante que los anteriores. Sería un proceso respetuoso, racional y formal, no de linchamiento o al margen de toda racionalidad práctica. Fue presidido por Emilio Álvarez Icaza como juez, Margarita Campuzano como secretaria de acuerdos, Mónica González Contró como fiscal, Daniel Márquez Gómez como defensor. El jurado estuvo integrado por Elena Azaola, Héctor Javier Sánchez Pérez, Lorenzo Córdova, Verónica Cruz, Rogelio Gómez Hermosillo, Genaro Lozano, Nashieli Ramírez, Gustavo Leal y Edgar Cortés. Los testigos de calidad fueron Sabina Berman, Eduardo Gallo, Leticia Morales Bravo, Denise Dresser, Javier Sicilia, Sergio Aguayo, Álvaro Cepeda Neri y Miguel Carbonell. Los acusados eran quienes en ese momento representaban al poder ejecutivo, judicial y legislativo, a la Comisión Nacional de Derechos Humanos, al Instituto Mexicano del Seguro Social y a la Procuraduría General de la República.[90]

En el juicio se le imputó responsabilidad al Ejecutivo Federal como representante del Estado mexicano y a las instituciones involucradas en el caso, por la operación del esquema de subrogación de las guarderías por ser contrarío a la obligación que tiene el Estado a la prestación directa del seguro social obligatorio para las y los trabajadores. Para la fiscal, tal esquema de subrogación cosifica a la infancia y aleja a los niños y niñas de la titularidad de derechos de los que gozan al amparo de la constitución. La fiscal argumentó que el Estado y sus instituciones fueron incapaces de ofrecer una respuesta de justicia a las demandas y exigencias de las víctimas de la Guardería ABC, además de sostener un modelo económico que privilegia el enriquecimiento particular a través de la privatización de las guarderías por encima de los derechos de la infancia.

90 Para consultar el juicio completo, véase <https://pocamadrenews.com/2011/05/>.

Al poder judicial, en especial a la SCJN, se le responsabilizó por negar a los niños y sus madres y familiares el acceso a una justicia digna y la restitución de sus derechos al no reconocer que el esquema de subrogación de las guarderías en México es contrario a la constitución y los tratados internacionales, además de rechazar que las guarderías en el país se encuentran en un estado de desorden generalizado; también por sostener que no se acreditó la responsabilidad de las autoridades federales a pesar de que se demostraron las violaciones graves a las garantías de los infantes de la Guardería ABC, tales como el derecho a la vida, al desarrollo, a la salud, a la integridad personal, a la protección de riesgos físicos y psicológicos. Finalmente, la fiscal responsabilizó a la corte por su incomprensión de lo que implica un tribunal constitucional garante de los derechos fundamentales, en especial sobre los derechos de la infancia.

El poder legislativo también resultó responsable por su omisión en la legislación de un marco jurídico a favor de los derechos de los niños, a pesar de que México había ratificado la Convención de los Derechos del Niño y por la falta de una legislación para restituir los derechos y reparación de daños en caso de estas violaciones a las garantías a los infantes. A la CNDH se la acusó de negligencia y desatención a las víctimas por no ejercer sus atribuciones para exigir el cabal cumplimiento de sus recomendaciones sobre el caso.

Al final, el jurado ciudadano declaró culpable al Estado mexicano y lo sentenció en términos de una justicia como virtud, con el propósito de buscar la restauración de las relaciones personales y comunitarias deterioradas por el incendio de la Guardería ABC, el cual se debió, en buena medida, por lo que hizo y dejó de hacer éste y sus instituciones. La sentencia exigió que el Estado mexicano debía: *a*) modificar el esquema de subrogación de guarderías violatorio de la constitución, *b*) impulsar políticas públicas en los tres niveles de gobierno para la protección a los infantes y jóvenes, *c*) observar y proteger los derechos de los niños en la primera infancia, *d*) desahogar con prontitud los juicios a servidores públicos

sujetos a proceso y ampliar acción penal según las denuncias, *e*) ofrecer una auténtica disculpa pública a las víctimas, familiares y sociedad en general por agravios derivados del incendio en la Guardería ABC, *f*) trabajar para garantizar que este tipo de tragedias no se repita, *g*) dotar de atención vitalicia a los infantes afectados por el incendio, y *g*) construir un memorial para honrar la memoria de los niños y niñas víctimas del incendio de la guardería. La sentencia también condenó a los ex titulares del IMSS, Juan Molinar Horcasitas y Daniel Karam, a un mes de trabajo comunitario por cada niño afectado en la Guardería ABC (doce años y nueve meses) y a ser inhabilitados por veinte años de cualquier cargo público.

Ahora bien, es común escuchar en el mundo jurídico que este tipo de juicios podrían estar inspirados en el Artículo 39 de la constitución, el cual sostiene que "la Soberanía Nacional reside esencial y originariamente en el pueblo" y que todo "poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste", por lo que "el pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno". De la misma manera, en las notas periodísticas y las opiniones de los intelectuales de la prensa y la televisión sobre este tipo de juicios ciudadanos se habló mucho, no sin razón, de que tales actos tienen su base en la construcción de la memoria y una ética ciudadana para afrontar la incapacidad del Estado de otorgar justicia.

Sin embargo, aunque lo anterior no carece de razón, este tipo de prácticas han de entenderse como gramáticas del reconocimiento; esto es, acciones y justificaciones contra agravios cometidos a partir de ideas de lo que la comunidad de afectados considera justo y correcto. En concreto, el arte de la resistencia de los integrantes del MCJ5J estaba gestando elementos para lo que aquí hemos denominado la reconstrucción normativa en sociedades del desprecio, o sea, instituciones de convivencia y prácticas institucionales mediante las cuales quienes las operan reproducen el dinamismo del reconocimiento mutuo a través de realizar las propias metas en las de los demás.

El ejercicio de los juicios ciudadanos amplió el horizonte de la libertad negativa propio de las sociedades liberales modernas, las cuales limitan la idea de justicia a los derechos individuales, al cuestionar que las instancias judiciales del Estado mexicano querían circunscribir la responsabilidad sobre el caso de la Guardería abc sólo a individuos y no a entes estatales y sus respectivos representantes. En otras palabras, los juicios iban más allá del simple señalamiento judicial a individuos que tendrían que asumir sus responsabilidades derivadas de sus decisiones; planteaban que las instancias, desde donde se enmarcaron las intenciones y motivos del obrar de los sujetos, se inscriben en un marco institucional, en este caso, estatal, el cual, en vez de cumplir con la obligación de mantener el vínculo intersubjetivo entre las personas para la realización colectiva de sus vidas, se entregó al capital el destino de 49 niños y la salud vital de sus familias.

Además, con su iniciativa de los juicios ciudadanos, el mcj5j logró abrirse a otras fuentes del Derecho con las que fue posible la evaluación moral de ciertas relaciones sociales en México y proyectar algunas bases para la construcción de instituciones de convivencia justas. La idea de reconstruir formas éticas de comportamiento que ayuden a la formación de una voluntad común y democrática estaba indudablemente en el contenido y práctica de este ejercicio. En una palabra, se trató de una gramática de la justicia, porque en su contenido y acción aparecen formas de moralidad que pueden ser consideradas modelos de justicia social.

Con estos actos simbólicos de resistencia, el movimiento tomó fortaleza en su insubordinación moral y política para contener la maniobra con que el Estado y la oligarquía de Hermosillo intentaban frenar la movilización y el apoyo popular hacia la exigencia de justicia.

> El poder fue sorprendido porque el movimiento actuó distinto, no era el movimiento social tradicional predecible; de hecho, cuando lo fue, ya se había adelantado un par de pasos (Cabral, 2018).

También, con este arte de la resistencia el MCJ5J había construido un contenido material de la justicia a través de una gramática del reconocimiento; esto es, de una estructura de palabras, oraciones escritas expresadas en discursos y prácticas con las que defendía su exigencia de justicia y su crítica social al sistema político y económico de México.

En suma, los juicios ciudadanos y las acciones en general del MCJ5J contienen parte de esta gramática; la otra la contiene la iniciativa del movimiento para impulsar la Ley General de Prestación de Servicios para la Atención, Cuidado y Desarrollo Integral Infantil, mejor conocida como "Ley 5 de Junio".

## 5.4 La Ley 5 de junio: instaurar la justicia para los infantes en México

Para el tiempo en que se realizaron los dos últimos juicios ciudadanos, el movimiento ya era una asociación civil cuyo objetivo era llevar la exigencia de justicia sobre el caso ante instancias nacionales e internacionales. Pero los objetivos no se limitaban a promover acciones que garantizaran justicia sólo a las víctimas del incendio de la Guardería ABC, sino que se perfilaban a impulsar acciones que redundaran en la protección de los derechos de la niñez en edad de estancia infantil, sobre todo materializadas en una ley general. En el fondo de esta idea se proyectó impulsar una Ley General de Estancias Infantiles que regulara el establecimiento, funcionamiento y operación de las guarderías en México para evitar que se repitiera la historia de la Guardería ABC.

El proyecto de la llamada Ley 5 de Junio se gestó en el despacho de quien fue el asesor jurídico del MCJ5J: Lorenzo Ramos. Al igual que el nacimiento del MCJ5J, la Ley 5 de Junio no fue inmediata sino que tuvo su proceso de enseñanza y consenso a través del apoyo ciudadano. Al ser reciente la tragedia de la guardería, no pocos padres de los niños fallecidos se rehusaban a participar en actividades que no fueran aquéllas que lograran someter a la

justicia penal a los responsables de la muerte de sus hijos. Los ciudadanos involucrados en el movimiento siempre tuvieron el tino de sacar a los familiares de su perspectiva particular y privada para ciudadanizarlos y llevar al debate público su sufrimiento y exigencia de justicia. Esto permitiría encontrarse con otras experiencias individuales que estaban exigiendo justicia. Este encuentro a su vez logró no sólo reconocerse en la colectividad de los otros agraviados como víctimas de crímenes y de violencia, sino comprenderse e identificarse como víctimas de la exclusión de medios, para hablar, discutir, exigir y proponer.

De ahí el empeño de trabajar en la Ley 5 de Junio. Para lograr el consenso, la clave estuvo en comprender que la ausencia de un marco legal sobre estancias infantiles en México, basado en los derechos de la infancia, no sólo hubiese evitado la tragedia, sino que una vez consumada ésta, se hubiese actuado en tiempo y forma para que los responsables fuesen procesados judicialmente (Cabral, 2018). Así lo refiere Julio César Márquez:

> Fue por Lorenzo Ramos que empezamos a ver la posibilidad, o más bien la necesidad de trabajar en una ley; una ley de guarderías que entonces no existía. Él nos hizo ver que los niños que iban a las estancias infantiles tenían un grado o rango de mercancía simple porque las guarderías en aquel tiempo operaban bajo normas oficiales mexicanas que son lo que usan las fábricas o las empresas de producción. Eso fue para nosotros una cosa muy reveladora y fue cuando se empezó a hablar de la necesidad de un cambio, de generar una ley (Márquez, 2018).

Las primeras reuniones para dialogar sobre una ley de esta naturaleza se celebraron con académicos de la región y algunos miembros del MCJ5J. Posteriormente, después de varias reuniones de trabajo en el despacho, se elaboró un borrador, se platicó con los padres miembros del movimiento y finalmente se presentó a legisladores de la Ciudad de México (Cabral, 2018). A partir de ese momento, algunas madres y padres del movimiento comenzaron

a involucrarse más en el proyecto de ley. Realizaron reuniones con legisladores, aprendieron las reglas escritas y no escritas del cabildeo político e hicieron trabajo de convencimiento para que los legisladores se sumaran al proyecto (Márquez, 2018).

Ya en el poder legislativo, el MCJ5J, a través de algunas madres y padres, prepararon el camino para impulsar la ley e iniciar su proceso formal. Desde plantear la iniciativa a un grupo de senadores, hasta involucrar a diferentes expertos en materia de derechos humanos, educación y salud, los integrantes del movimiento dieron seguimiento, no sin dificultades, al proyecto de ley (García, 2018). En medio de las dificultades con la clase política del país, apareció en aquel entonces el senador del PRD, Francisco Javier Castellón, quien fue el medio por el cual la propuesta del MCJ5J fue turnada a las comisiones del trabajo legislativo (Márquez, 2018), y fue presentada el 28 de noviembre del 2010 ante el Pleno del Senado de la República como iniciativa de Ley General de Servicios de Cuidado, Aprendizaje y Desarrollo Integral Infantil.

Fue hasta 2011 que la ley se aprobó y se publicó en el *Diario Oficial de la Federación*.[91] En términos tácticos y jurídico formales, representa un avance significativo para el movimiento; jurídico porque la Norma Oficial Mexicana para la Prestación de Servicios de Asistencia Social para Menores y Adultos Mayores (NOM-167-SSA1-1997), emitida por la Secretaría de Salud y con la cual se regulaban todas las instituciones que desarrollan servicios de asistencia social para adultos mayores y niños a nivel federal y local, era limitada en cuanto a derechos de la infancia. Se limitaba a establecer reglamentos sobre las condiciones físicas y materiales con las que deben contar las instituciones que prestan este tipo de servicios. Sobre la idea de que niñas y niños tienen derecho a recibir los servicios para la atención, cuidado y desarrollo integral infantil en condiciones de calidad, calidez, seguridad, protección y

91 Puede consultarse la ley en <http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5215790&fecha=24/10/2011>.

respeto a sus derechos, identidad e individualidad con el fin de garantizar el interés superior de la niñez, aquella norma, nada decía.

No obstante que este logro es del MCJ5J, sobre todo por impulsar una política nacional en materia de prestación de servicios para la atención, cuidado y desarrollo integral infantil, y subrayar que la ley debería señalar claramente que la rectoría de estos servicios corresponde al Estado, como lo explicita el Artículo 14 de dicha ley, en la misma existen contradicciones. Por ejemplo, la fracción II del Artículo 39 ratifica la participación del capital privado en estos centros de atención. Pero los claroscuros de este logro pueden ser mayores si se revisa que, expedida la ley, la mayoría de las entidades federativas no han adecuado ni reglamentado sus leyes estatales a esta Ley General, como lo estipula su Artículo 5° transitorio.

Además, aunque en términos tácticos la Ley 5 de Junio representaba un avance del movimiento, en el sentido de una aplicación práctica para fortalecer sus principios que los orientaban a la realización de la justicia, no era el final de la lucha, como lo hicieron aparecer los legisladores y el poder ejecutivo una vez promulgada. Al dejar intacto este mensaje del poder estatal, se fortaleció el oportunismo de la clase política para dotar de un efecto tranquilizador a la situación de agravio y así intentar ponerle punto final al conflicto.

Pero, aun con esto, la acción social desplegada en este proyecto puede ser considerada una gramática de la justicia que abona a la reconstrucción normativa necesaria para una eticidad democrática del país. La razón de esto estriba en que diseñar, promover y lograr un decreto de ley como éste no trae como consecuencia una justicia retroactiva. Esto es, la ley no acarrea ningún beneficio para las familias agraviadas en el caso de la Guardería ABC, sino una manifestación de valor por parte del MCJ5J para que, a través de la justicia como virtud, el lema de "ABC nunca más" pueda convertirse en una realidad y jamás "a ningún infante se le trunquen sus proyectos, sus expectativas y su libertad como lo

hicieron con los niños y niñas de la Guardería abc a quienes les arrebataron sus vidas de la peor forma" (García, 2018).

En efecto, como lo comentó un ex integrante del mcj5j:

> [...], para mí la ley 5 de junio no es la cúspide de la lucha, pero sí es un momento de quiebre, hay tan pocas luchas sociales ganadas, que ésta hay que celebrarla. Aquí en Hermosillo seguido decíamos que con abc se resumen los males de la nación, pero también con la ley 5 de junio se pueden resumir los bienes que pueden transformar a México (Cabral, 2018).

## 5.5 La herencia normativa del Movimiento Ciudadano por la Justicia 5 de Junio

No cabe duda que la pregunta por la justicia aparece en momentos de crisis y grandes convulsiones sociales. Discutir su contenido y definición es fundamental para entender las dinámicas de los conflictos. Las definiciones sobre la justicia, como dice Chaim Perelman (1964), son aparentemente irreconciliables.[92] Sin embargo, a pesar de sus diferencias, tienen algo en común: "coinciden en el hecho de que ser justo es tratar de la misma manera a los seres que son iguales desde un cierto punto de vista, que poseen una misma característica, *la única que hay que tener en cuenta para la administración de la justicia*" (Perelman, 1964: 27-28).

Quienes integraron el mcj5j comprendieron esto desde la primera vez que exigieron justicia al Estado mexicano. Ésta es, sin duda, una idea regulativa de justicia formal y abstracta, pero básica para establecer relaciones sociales entre iguales en el marco de las instituciones; es decir, la justicia entendida como "*un principio de acción de acuerdo con el cual los seres de una misma categoría esencial deben ser tratados de la misma manera*" (Perelman, 1964: 28), postula un reconocimiento igualitario para los implicados en ella.

92 Para una revisión general sobre el debate contemporáneo sobre la idea de justicia, véase Campbell, 2002.

Esto era lo que exigía el movimiento a las autoridades de todos los niveles cuando éstas se dispusieron a investigar sobre en quién recaía la responsabilidad en el terrible caso de la Guardería ABC.

Pero el movimiento no se limitó a esta noción de justicia formal. Transitó hacia un concepto de justicia material al que ninguna autoridad fue capaz de llegar. Esto es, no se limitó a la exigencia de castigo a los responsables a partir de un proceso legal imparcial, sino que dotó de contenido la noción de justicia con la que exigía evitar la impunidad: derechos plenos a la integridad y el desarrollo de la infancia, así como a los y las trabajadoras. De esta manera, el contenido material de la justicia tenía una concepción más universal porque exigía, no sólo atender el caso particular de los familiares de los 49 niños fallecidos, sino garantizar que este crimen no se repitiera. Para esto, el Estado tendría que entender la justicia en un sentido más sustantivo, para estar en condiciones de revisar el modelo de cuidado y educación de la infancia en México, para lo cual hay que comenzar con estudiar a detalle los contratos de subrogación de todas las guarderías del IMSS en manos de particulares.

¿Cómo se pasa de esta idea formal de justicia hacia una noción de justicia material? En el caso del MCJ5J se construyó a partir de lograr que la experiencia de agravio se convirtiera en un impulso normativo capaz de corregir los déficits del sistema jurídico de las instituciones. La muestra está en los juicios ciudadanos y la "Ley 5 de Junio". Este proceso social del recorrido, desde el agravio a la acción política y moral, no es nuevo. La historia está llena de episodios donde se muestra que la explotación material, humillación o agravio, son base para la lucha social (Rude, 1981; Hobsbawm, 2001).

Para nuestro caso, existen evidencias de que el movimiento logró comunicar el dolor y sufrimiento en términos de una exigencia de justicia: en primer lugar, en lo particular, en función de las familias agraviadas y, después, en lo universal, a partir del lema "ABC, nunca más". Desde luego que hay que evitar falsas consecuencias: el sufrimiento y el dolor no es razón suficiente para que las clases dominadas pasen del coraje a la rebelión o del agravio a la lucha

social. Más bien, lo que sostengo es que la autonomía moral de los indignados ha de entenderse como resultado de una formación histórico-social en la lucha por el reconocimiento. Por tal motivo, la dignidad y la autonomía, como procesos sociales y morales, merecen un estudio más exhaustivo. Además, los sistemas normativos que mantienen el control social no son estáticos, pues a veces se rompen y con ello se desencadena un choque moral que transforma el miedo en rabia e indignación moral (Jasper, 1997: 107-114).

Ésa es una de las motivaciones de la protesta: debido a la exclusión sobre la toma de decisiones de poder hacer y proyectar un programa de vida, los actores movilizan prácticas y discursos para lograr cambios en las relaciones institucionalizadas de poder (Porta Della y Diani, 2011: 215). Ello permite el tránsito del agravio a la protesta, de un sentimiento a una acción. Todo esto es parte de un esquema de lo que aquí llamo “lucha por el reconocimiento”, y así tendría que comprenderse la gramática de la justicia que enarboló el MCJ5J.

Así, más que la lucha por los recursos materiales o la distribución de bienes, a menudo lo que está en disputa en la arena del conflicto social es la base moral de lo que se considera justo y correcto. Pero eso no es evidente. Se requiere escudriñar no sólo el discurso moral y las prácticas de los dominados, sino también el discurso moral de las élites, sobre todo porque éste aparece en la escena pública como natural. Precisamente ahí se esconde su ejercicio real del poder (Scott, 2000: 42).

Los espacios que conquistó el MCJ5J crearon y estimularon reivindicaciones de la dignidad, la autonomía y la libertad social; en ellos se elaboraron discursos y prácticas contrahegemónicos con los que se pusieron a prueba los límites del sistema normativo dominante y su posible modificación. En su etapa más creativa, sus discursos y prácticas fueron capaces de neutralizar los sistemas de controles burocráticos y jurídicos que pretendían limitar la acción crítico-social. Pero lo más significativo es que, con su exigencia de justicia, el MCJ5J logra que las instituciones mexicanas sean evaluadas en términos

morales, por lo que su acción bien puede ser acoplada a una teoría del reconocimiento, como se ha propuesto analizar en este trabajo.

El cuadro 6 expresa de manera esquemática que los miembros del movimiento transitan de las diferentes formas de menosprecio hacia una lucha por el reconocimiento a partir de una acción colectivo-comunicativa, mediante la cual acceden a la comprensión de sí y de quienes están con ellos. En esta acción práctica adquieren la conciencia moral y jurídica suficiente para insubordinarse al consenso social del dominio; de ahí se desprende su capacidad para desplegar una protesta social sin precedentes en la región. Pero no sólo eso, también construyen un aprendizaje social cuyas cualidades y capacidades se resumen en la comprensión del problema, a saber, la fuerza del Estado, el consenso ideológico del dominio, la necesidad de defender los derechos del desarrollo de la infancia y los derechos laborales de las y los trabajadores.

Cuadro 6

| Formas de menosprecio | Lucha por el reconocimiento | Autorrelación Práctica | Potencial de desarrollo | Dimensión de personalidad | Formas de reconocimiento |
|---|---|---|---|---|---|
| Agravio a la vida, integridad y derechos de los niños; desposesión de derechos laborales de los padres y madres; exclusión social y desprecio a la dignidad de las víctimas. | Movimiento ciudadano por la Justicia 5 de junio | **Asambleas: comunicación y entendimiento mutuo** Autorrespeto, autoestima, comprensión de sí y los otros: reconocimiento afectivo | **Manifestaciones, discursos, mantener viva la memoria** Conciencia moral y jurídica: reclamo y exigencia al Estado; protesta social | **Trabajo en la Ley 5 de junio** Responsabilidad moral, cualidades y capacidades | **Vínculos y contacto con diferentes sectores de la sociedad mexicana; aprobación de la Ley 5 junio** Reconocimiento afectivo, reconocimiento jurídico parcial |

Pero un balance crítico de este aprendizaje social presenta asimismo limitaciones en dos sentidos. En primer lugar, en términos estructurales, aunque el MCJ5J actuaba bajo el principio de la exigencia de justicia, en los hechos se encontraba a la defensiva frente al poder del Estado y la oligarquía local. Por ello utilizó medios simbólicos, como los juicios ciudadanos y tácticos, como el cabildeo legislativo para sacar adelante la Ley 5 de Junio.[93] Estas acciones defensivas eran un recordatorio de que el triunfo del movimiento era impensable a corto plazo, por lo que habría que prepararse para un largo periodo de este tipo de *praxis*. Pero comprender esto no era fácil en medio de un contexto como el que hemos descrito aquí.

En segundo lugar, se podría decir que, si bien el reconocimiento y estima de sí fue importante para que el movimiento adquiera fortaleza moral, no lograron mantener el asedio permanente como en los primeros meses del conflicto al Estado y a las élites locales para lograr el reconocimiento jurídico, político y social suficiente para que se pudieran establecer rutas para la construcción de la justicia exigida; no pasaron a la radicalidad moral que los llevaría a presionar al poder para obligarlo a una respuesta acorde a lo que exigía el movimiento. Esto, en buena medida, se debió a que, pasados los años, como era de esperarse, el movimiento entró en una etapa de desgaste natural.

> Comenzaron a aparecer situaciones complejas al interior del movimiento que impidieron concentrar la lucha hacia un enemigo común y en lugar de ello aparecieron las diferencias dentro del grupo lo que provocó una fragmentación (Márquez, 2018).

---

93 Así lo entendió José Francisco García Quintana, cuando en entrevista le pregunto sobre la Ley 5 de Junio, la Ley de Víctimas y la Ley de Desaparición Forzada: "Lo reconozcan o no los otros movimientos en cada caso particular, en este caso estamos conscientes y así lo mencionamos, son leyes reactivas a una tragedia…" (García, 2018).

Como le pasa a la mayoría de las organizaciones sociales, la fragmentación del mcj5j se derivó de las disputas de los liderazgos, pero quizá la más relevante fue la que surgió de no poder articular el pluralismo ideológico con el que había nacido.

Esto es, "al principio había esta desesperación de querer estar todos juntos, las 49 familias a las que les pasó lo mismo pero que son distintas antes de ese proceso y después del mismo; ¿cómo puedes intentar hacer eso? Por momentos se generaban acercamientos, pero luego aparecían las diferencias. Finalmente, no se pudo integrar o salvar las diferencias y se olvidó quién era el enemigo común" (Cabral, 2018). Pero esto también pasó con los ciudadanos que, a título personal, se habían autoconvocado para participar en esta lucha social. No pudieron incidir en la percepción que algunos padres tenían del conflicto, sobre todo para quienes éste se limitaba a las acciones legales en curso y dejaban de lado la acción política, cuya base estaba en el sendero del radicalismo moral. No pocos ciudadanos comenzaron a dudar de su papel en el movimiento (Manjarrez, 2018), como se puede constatar en este testimonio:

> Cuando las madres y padres se entienden con los abogados sobre la estrategia legal, entonces los ciudadanos comenzamos a cuestionarnos cuál sería nuestro papel en esa estrategia, si sólo seríamos acompañantes, entonces dudábamos de qué habíamos hecho, cómo se podía definir lo que habíamos hecho, si había influencia de la ciudadanía, de nosotros como ciudadanos y ciudadanas en este proceso de lucha; o si hasta ahí había quedado nuestro trabajo y con ello nos dábamos por bien servidos (Fontanot, 2018).

Esta incertidumbre, conjugada con el agotamiento natural de un actor político con poca experiencia en la táctica, la estrategia y la resistencia de la protesta, permitió que la lucha del mcj5j, aunque con vocación de justicia, fuera perdiendo intensidad. Como la mayoría de los actores no tenía experiencia previa de lucha política directa contra el poder, no conocían sus entrañas y maneras de ope-

rar. Por ello, algunas veces aparecieron discursos y propuestas para que se dejara "trabajar a las autoridades" o "depositar la confianza en el gobierno y los encargados de impartir justicia". Esto afectó la tenacidad y disposición que exigía un movimiento como éste. Antes bien, se requería romper con la idea de que el Estado podía cambiar su actitud o que por su propia voluntad haría justicia. En una palabra, faltó, como se verá también en el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, una ruptura política, moral y jurídica con el poder. Esto fue evidente cuando, una vez fragmentado el movimiento, el lenguaje de la gramática de la justicia con el que éste había iniciado, trasmutó a la jerga de la política profesional cuyo contenido se limita a pensar y atender los problemas sociales en términos de políticas públicas o derechos humanos entendidos como la prerrogativa de la libertad individual.

Pero no se puede negar que durante la vivencia del conflicto era difícil, que el MCJ5J estableciera, desde el sufrimiento, la indignación y la acción urgente del momento, una metodología que propiciara un trabajo de mediación que articulara las diferentes perspectivas políticas que se encontraban a su interior. Sí fue precisamente el pluralismo ideológico de los autoconvocados lo que permitió que el movimiento surgiera, al que luego se involucraron madres y padres de los infantes fallecidos en la Guardería ABC, esto después se convirtió en un obstáculo con el que no se pudo lidiar.

> Entonces el movimiento se entregó a las madres y padres, después ellos siguieron, las pocas ciudadanas y ciudadanos nos percibíamos acompañantes o invitados (Fontanot, 2018).
>
> Al final no se supo articular un diálogo entre la ciudadanía y los padres que llevara al movimiento a un proyecto más amplio (Cabral, 2018).

Este testimonio es clave para comprender los límites al que se enfrenta toda acción colectiva que surge de un agravio considerado "privado, familiar o particular". Al no precisar la noción o

el concepto desde donde se plantea la lucha (víctima, familiares, madres, padres, ciudadanos, activistas, etcétera), se crea la percepción de que sólo los "afectados" tienen justificada su acción o exigencia de justicia. Como bien lo documentó Elizabeth Jelin (2017) para el caso de la lucha por los desaparecidos en Argentina, cuando no se expanden los lazos y sentimientos privados o familiares hacia la esfera pública:

> […], se crea una distancia —imposible de superar— en las movilizaciones públicas: entre quienes llevan la "verdad" del sufrimiento personal y privado y quienes se movilizan políticamente por la misma causa, pero presumiblemente por otros motivos que no son vistos como igualmente transparentes o legítimos. Es como si en la esfera pública del debate, la participación no fuera igualitaria, sino estratificada de acuerdo con la exposición pública del lazo familiar; razones ideológicas, políticas o éticas no parecen tener el mismo poder justificatorio a la hora de actuar en la esfera pública, excepto "acompañando" las demandas de los "afectados directos" (Jelin, 2017: 199)

Esto explica por qué los valores de la cultura plural y colectiva que se habían tejido los primeros meses de actividad del MCJ5J fueron los que más calaron a la estrategia del Estado y la oligarquía local, especialmente, porque en su acción colectiva-comunicativa transitaban a fortalecer el compromiso social mediante los lazos con otras experiencias de sufrimiento, agravio y acción colectiva cuyo impacto político y cultural tendía a generalizarse. Con ello se comenzaban a borrar esas diferencias entre el sufrimiento privado y la solidaridad pública, entre la noción de "afectado" y ciudadano, entre el yo y el nosotros. De la misma manera, porque de este impulso se generaron las gramáticas de la justicia que aquí he presentado como elementos para la reconstrucción normativa de las relaciones sociales en México. Pero la idea de enlazar el movimiento y su razón práctica con los indignados del país no fructificó; entonces al fragmentarse el movimiento se aisló y perdió aquella fuerza con la que había enfrentado la violencia sistémica del Estado.

Aun con estos límites, es necesario dejar claro que, a más de diez años del terrible incendio de la Guardería ABC, la sociedad de Hermosillo y de México en general, aún no comprenden la dimensión normativa que el MCJ5J construyó a partir de su acción colectiva. Para no pocas personas lo sucedido en la Guardería ABC no pasa de ser una tragedia dolorosa, y por ello no se ha logrado entender el vínculo que gestó el movimiento entre lucha moral, jurídica y política en México antes que apareciera, lamentablemente también, producto del agravio y la violencia de Estado, el Movimiento para la Paz con Justicia y Dignidad y el Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México.

Con sus acciones el MCJ5J confirmó que la arena de los conflictos sociales en México tiene una base moral y política con la cual pueden detectarse elementos para la construcción de una eticidad democrática. El camino de la experiencia moral de este movimiento fue el de una auténtica reconstrucción normativa que tuvo como contenido prácticas y discursos con los cuales se criticaron las distorsiones de la libertad social en las instituciones del Estado mexicano y se exigió su corrección o transformación. Y, aunque en sus acciones no lograron transitar a una radicalidad moral y material, no sólo reprobaron moralmente con sus convicciones normativas a las instituciones encargadas de impartir justicia en el país, sino que sus premisas de valor, códigos morales, exigencias justificables e ideas de justicia, dotaron de elementos para la constitución de una dimensión valorativa donde la estima social —esto es, no sólo personal (afectiva) o subjetiva (jurídica)— se orientara al horizonte del reconocimiento que contribuye a la formación de valores compartidos. En una palabra, el esfuerzo del movimiento por lograr justicia tuvo una gran intuición normativa de la que pocos han cavilado: sus miembros se dieron cuenta que, para detener la guerra y la impunidad en México, después del incendio de la Guardería ABC había que regresar a la civilidad; de no ser así, la barbarie generalizada avanzaría por todo el territorio nacional. Desafortunadamente, tuvieron razón.

# Capítulo VI
# Por la Paz con Justicia y Dignidad

## 6.1 El Estado contra la sociedad

A diferencia del MCJ5J, del cual aún no se tiene una historia escrita ni estudios que aborden su discurso y práctica en términos analíticos, normativos o históricos, el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad[94] ha llamado la atención para realizar trabajos académicos (Cervantes, 2012; Pérez, 2012; Galán-Castro, 2015; Gordillo, 2015), testimonios (CEE, 2013; Sicilia y Vázquez, 2016), ensayos (Alonso, 2011 y 2012; Bizberg, 2015; Garza, 2015), y textos donde se trata de escudriñar históricamente el movimiento (Azaola, 2012; Alonso Reynoso y Alonso, 2015; Ameglio, 2016; Suaste, 2017).

Por lo común, los trabajos académicos y ensayísticos sobre el MPJD o basan sus estudios en la literatura convencional sobre los movimientos sociales (Alonso, 2011 y 2012; Bizberg, 2015; Gordillo, 2015; Galán-Castro, 2015); o sobre perspectivas de análisis estandarizadas como la democracia deliberativa (Pérez, 2012), las políticas públicas (Garza, 2015), la ciudadanía o sociedad civil (Cervantes, 2012).

Pero no todos ellos son los más idóneos para entender las gramáticas del reconocimiento que aquí se analizan. Más bien los testimonios y los textos proponen una historia del movimiento en la cual se encuentran las claves de comprensión de esta acción teórico y práctica por la paz y la justicia en México. En ellos no sólo se describe de manera puntual las manifestaciones, caravanas, plantones, actos conmemorativos, diálogos públicos con el

94 En adelante MPJD.

poder ejecutivo y legislativo y las mesas de trabajo con el gobierno de Felipe Calderón de las cuales surgió la Ley General de Víctimas (cee, 2013; Alonso Reynoso y Alonso, 2015; Sicilia y Vázquez, 2016; Ameglio, 2016; Suaste, 2017), además de que se reflexiona sobre el contenido moral que orientaba el movimiento, su aprendizaje social, sus límites y fracasos.

El mpjd nació como respuesta a la espiral de violencia en México que se agudizó luego que el presidente Calderón decretara su llamada "Guerra contra el narcotráfico". Como se puede leer en la página oficial del movimiento,[95] éste "comenzó a tomar forma a partir del 26 de abril de 2011, cuando el poeta Javier Sicilia —cuyo hijo Juan Francisco fue asesinado por personas vinculadas a la delincuencia organizada— llamó a los mexicanos a manifestarse en contra de la violencia, tanto la que producen los grupos criminales como contra la de los cuerpos de seguridad del Estado mexicano". Sin duda, las acciones más relevantes del mpjd fueron la "Caminata del Silencio", la cual partió de Cuernavaca, Morelos, a la Ciudad de México y culminó con una marcha multitudinaria el 8 de mayo de 2011 hacia la plancha del Zócalo de esta ciudad; la "Caravana del Consuelo", iniciada el 2 de junio de 2011 en la Ciudad de México y finalizada el 20 del mismo mes en Ciudad Juárez, Chihuahua; los dos diálogos con el poder ejecutivo y uno con el legislativo; la "Caravana al Sur", su participación en la construcción de una Ley de Víctimas y la "Caravana al Norte".[96]

Sobre estos acontecimientos, dos integrantes del mpjd, a saber, Javier Sicilia y Pietro Ameglio, han aportado análisis con la intención de aclarar lo que el movimiento fue o lo que quiso ser en su empeño de materializar una paz con justicia y dignidad en México. Por ejemplo, en su marco de reflexión para entender

95 Véase <http://www.mpjd.mx/>.

96 Para un recuento cronológico de éstas y otras acciones del movimiento se puede consultar a Alonso Reynoso y Alonso Gordillo, 2015; Sicilia y Vázquez, 2016; Ameglio, 2016; Suaste, 2017.

el contexto donde surge el movimiento, Javier Sicilia subraya la función del Estado a partir del concepto de *Estado de excepción* de Giorgio Agamben, cuyo objetivo es siempre el control de la vida humana. Según Sicilia:

> […], dondequiera que en la modernidad volvamos el rostro, los Estados, desde los más democráticos hasta los más totalitarios, parecen cumplir con ese cometido. En todos ellos hay seres sagrados, llámense herejes, migrantes, desplazados, negros, judíos, musulmanes, indios, pobres. Seres que hay que domar, someter, encauzar, utilizar en aras de un proyecto político-ideológico, sea el de la raza, la sociedad sin clases, la democracia, la libertad (Sicilia, 2016: 37).

Para él, este proyecto estatal que administra la vida de los seres humanos se vincula, en las sociedades capitalistas, con la función del dinero y la lógica de los grandes capitales cuyo efecto más dramático es la guerra y la violencia generalizada.

En esto coincide Pietro Ameglio al caracterizar al Estado mexicano y su violencia a partir del concepto de "guerra intercapitalista trasnacional", donde se disputa el control de las mercancías legales e ilegales, y se controlan "los cuerpos y recursos materiales y naturales en los territorios del país" (Ameglio, 2016: 113). En este violento espacio social, afirma Ameglio, habría que inscribir la lucha no violenta del mpjd.

Aunque estas reflexiones nos ofrecen elementos para entender la actual violencia de Estado en México, no habría que olvidar que existen otros rubros históricos, políticos y sociológicos que también coadyuvan a la comprensión del contexto donde se inscribe la violencia en el país. Por ejemplo, el desarrollo del orden institucional en México, por lo menos desde los años treinta, ha oscilado entre el uso de la retórica propia de la política liberal y la práctica autoritaria y represiva del Estado. La construcción del Estado mexicano a principios del siglo xx, después de la llamada pacificación del país, se formó a partir del corporativismo, el presidencialismo y un desarrollo basado en la dependencia capitalis-

ta (Córdova, 1974), la cual logró, por los menos hasta los años sesenta, cierto control y administración del conflicto social.

Sin embargo, a pesar de que el Estado mexicano surgido de la revolución arrebatara, con su política de colaboracionismo de clase, las banderas agrarias a los campesinos, éstos siguieron con los reclamos que, desde Emiliano Zapata, habían exigido para su movimiento (Bartra, 1986: 16). Sin duda, los periodos previos y posteriores al cardenismo fueron de contrarreforma agraria. El campesino siguió sin ser dueño de la tierra mientras el Estado mediaba entre el terrateniente y quien trabajaba la tierra. Para los años cuarenta se promueve un tipo de desarrollo mucho más parecido al de los años veinte, que al llevado a cabo por Lázaro Cárdenas.

> La empresa privada aparece como único eje de acumulación, pero ahora el gobierno no sólo le garantiza su acceso a la tierra y su dotación de fuerza de trabajo; también ofrece, sin costo, una creciente infraestructura hidráulica y de comunicaciones (Bartra, 1986: 19).

Al final del régimen de Cárdenas, el sistema jurídico favorecía mucho más la propiedad privada que los ejidos (Huizer, 2008: 260). En consecuencia, el desarrollo en el campo es cada vez más desigual en los tiempos posrevolucionarios, debido a que es relegado de las grandes utilidades de la agricultura moderna tendiente a la exportación y a la producción para un consumo de altos ingresos.

Contra la idea de que la revolución y el Estado moderno habían resuelto el conflicto rural en México, el movimiento campesino posrevolucionario demostró su falsedad. De éste existieron por lo menos tres vertientes: la agrarista, la cristera y la sinarquista. La primera estaba vinculada al Estado y su política de pacificación y desarme mediante el reparto agrario; la segunda, contraria al agrarismo por su sometimiento político al Estado, fue un movimiento espontáneo, masivo y cercano a las organizaciones clericales y ciertos sectores de las clases dominantes margi-

nados por el nuevo gobierno surgido de la revolución; la última, fundada en 1937, era también antiagrarista con el objetivo de disputar a Lázaro Cárdenas el control del campesinado a través de la mediación de la Iglesia.

Para los años cuarenta, el agrarismo armado, heredero del zapatismo de principios de siglo xx, había reconstituido su tipo de economía campesina y sus formas naturales de hacer política, "sintetizadas en la conocida expresión de la democracia de los pueblos" (Bellingeri, 2003: 20). En el Estado de Morelos, la extensión de este movimiento tuvo su mayor relevancia con la actuación de Rubén Jaramillo. El movimiento jaramillista, como se le llamaba, tenía muy clara la idea de que tanto el "gobierno" como el movimiento provenían de la misma revolución. Sin embargo, el primero crecía en poder de manera desproporcionada frente a la autonomía que los pueblos morelenses deseaban; y el segundo, se establecía como la contradicción latente de la Revolución Mexicana.

El Estado mexicano no podía tolerar un tipo de política que aspiraba a desarrollar la autonomía económica y cultural de los pueblos, y trató por todos los medios de eliminar al movimiento. Ante este gesto gubernamental, el acaparamiento de tierras y los poderosos cacicazgos que amenazaban los proyectos agrarios del movimiento jaramillista no se hicieron esperar (Bellingeri, 2003: 58). Las negociaciones políticas y los enfrentamientos armados entre el gobierno y Rubén Jaramillo terminaron el 23 de mayo de 1962 con el asesinato de éste y su familia (Ravelo, 2008: 292).

> Los años siguientes se caracterizarían por la represión abierta en contra de los líderes campesinos independientes y muchas veces por su asesinato. La tumba de Jaramillo sería visitada año con año en el aniversario de su muerte por grupos campesinos y una vez, probablemente en 1968, por unos hombres de Guerrero, de aspecto decidido y circunspecto, cuyo jefe era Lucio Cabañas (Bellingeri, 2003: 67).

Ante el desempleo y la falta de una perspectiva a futuro para las masas campesinas, el campo mexicano se había convertido en un detonante de crisis política y militar. Las luchas campesinas comenzaron a cobrar mayor presencia en el escenario nacional. En el norte del país, especialmente en el Estado de Chihuahua, el predominio de la gran propiedad ganadera, los monopolios privados madereros y forestales, dejaban en la indefensión económica a cientos de familias campesinas.

Para contrarrestar esta afrenta, en 1959 la Unión General de Obreros y Campesinos de México (UGOCM) inició una serie de luchas con el objetivo de acceder a nuevas tierras. La dirección del movimiento lo encabezaban Francisco Luján Adame, Álvaro Ríos, Arturo Gámiz, Pablo Gómez, entre otros, los cuales, por cierto, eran en su mayoría profesores rurales de primaria y secundaria (Bellingeri, 2003: 76). Pronto el movimiento se radicalizó al ser reprimidos sus principales líderes, sobre todo por el asesinato de Francisco Luján. El desenlace es harto conocido: el ataque al cuartel militar de ciudad Madera el 23 de septiembre de 1965. Este acontecimiento marcó el inicio de las guerrillas en México y el terror del Estado expresado a partir de 1968.

El movimiento estudiantil de 1968 marcó una verdadera encrucijada del México contemporáneo. Con este fenómeno social culmina, trágicamente, la retórica de la estabilidad social y política. Desde el movimiento se observó la crisis del poder y su clase política, por lo que éste se posicionó "en contra de la rigidez correlativa de un sistema institucional o político que veía llegar a su fin el acuerdo transitorio producido en un marco de relaciones sociales ya rebasado" (Zermeño, 1978: 47). El movimiento del 68, como lo fue también el de los médicos o maestros de ese entonces, cuestionaba el orden vigente por su tendencia autoritaria, represiva y antidemocrática. Estos sectores representaban una parte de la sociedad mexicana moderna que exigía democracia y participación social. La crítica iba directamente al sistema gubernamental corrupto y a sus sectores corporativizados: partidos políticos, sindicatos y organizaciones.

En este momento de la historia de México se resquebrajó el modelo creado por la ideología de la Revolución Mexicana. También comenzó a debilitarse el Estado fuerte, corporativo y capitalista. El país sufría una trasformación paulatina, cuyas características más visibles comienzan a aparecer por todos lados. Algunas de ellas fueron la metamorfosis del Estado corporativo a un Estado de clase por la imposibilidad de continuar con el nacionalismo como bandera de movilización, consenso y legitimidad.

Pero este debilitamiento del régimen no se orienta hacia lo exigido, a saber, hacia un pluralismo y una democratización del sistema político. Antes bien, el Estado mexicano se preparó para perpetrar una ola de represiones como la sucedida en 1968. Esto en parte genera una nueva cultura política radical de oposición que derivó en la lucha armada en el país en el quinquenio de 1969 a 1974 (Bellingeri, 1993: 62-66). A los opositores más radicales, el gobierno mexicano los neutralizó con la violencia de Estado. Así, desde 1968, se sistematizaron las prácticas militares de contrainsurgencia contra la disidencia política más crítica que provenía del movimiento estudiantil, la guerrilla urbana y campesina. Dichas prácticas consistían en propaganda anticomunista, desinformación de masas, ejecuciones extrajudiciales, torturas, secuestros y desapariciones forzadas como lo muestran los diversos archivos históricos que han sido desclasificados en los últimos años.[97]

Ésta fue una primera fase de guerra, mejor conocida como "guerra sucia", que se inscribe en una estructura global de violencia estatal, como veremos páginas adelante. Es una violencia de Estado contra la sociedad, especialmente contra quienes han señalado las deficiencias y debilidades más agudas del régimen y, sobre todo, quienes desean transformarlo. En esta fase, el Estado deja de administrar la relación con la población por medio de

97 Por ejemplo, en *National Security Archive* disponible en <https://nsarchive2.gwu.edu//NSAEBB/NSAEBB180/index2.htm>; en *the Mexican Intelligence Digital Archives* (MIDAS) con acceso en <https://www.crl.edu/midas>; o en *Archivos de la represión* que se puede consultar en <https://archivosdelarepresion.org/>.

diagnosticar los conflictos en términos de entender el contexto donde surgen y su posible arreglo técnico o político para dar paso a medidas de corte policiacas y militares. Esta violencia ya no es reactiva sino sistemática y "puede describirse vía las acciones específicas y propias de cuerpos policiacos, contingentes militares, manipulaciones procesales, sentencias de jueces sin fundamento legal suficiente, o el crimen de Estado que caracteriza la manera central de esta violencia: las desapariciones forzadas de personas" (Montemayor, 2010: 183).

En el México de los años sesenta hasta principios de los ochenta, el Estado planeó y ejecutó una ofensiva contra la sociedad disidente del momento. Lo hizo mediante las detenciones ilegales, la tortura, el secuestro y la desaparición forzada cuyos delitos requiere una planificación y coordinación entre instancias administrativas, políticas, jurídicas, médicas y militares.

En este tipo de guerra, como sucedió también en Argentina o Chile, el dolor no tiene medida. El término "exterminio" es el concepto guía, como lo mostró el informe *Nunca más* argentino y los testimonios de dolor que nos dan cuenta de lo que pasó en México entre 1972 y 1975 (Scherer y Monsiváis, 2004: 85). En efecto, en México, "como un tesoro que horroriza, conserva el Archivo de la Nación por lo menos cuatro carpetas con unas trescientas fotografías de hombres y mujeres que pasaron por la tortura. Hoja por hoja se suceden en los cartapacios las muecas del dolor, el grito silencioso de los miembros descoyuntados" (Scherer y Monsiváis, 2004: 79). Sobre esta violencia de Estado falta mucho qué decir, qué explicar, qué juzgar y qué conmemorar. En efecto, su rememoración debe ser pedagógica y pública. Debe estar en los libros de texto, en conmemoraciones y acciones concretas para consolidar su no repetición.

Pero, mientras eso se hace lentamente, está en marcha una segunda fase de guerra en México. Comenzó con la propaganda gubernamental de los años ochenta de cooperar bilateralmente con Estados Unidos en el combate al narcotráfico, se robustece en

los años noventa con el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y se intensifica en 2006 con la llegada de Felipe Calderón a la Presidencia de la República. Esta fase ya no se basa exclusivamente en la ofensiva contra disidentes sino en estrategias de corporativos y gobierno para generar o permitir un "alto nivel de violencia, de terror, con un gran número de asesinatos y desapariciones; esto, para agilizar el desplazamiento forzado de las poblaciones que viven en las zonas donde se encuentran los recursos energéticos" (Mastrogiovanni, 2016: 35). En México, donde hay reservas de gas, petróleo, maderas preciosas, zonas ideales para el cultivo y transporte de enervantes, minerales o cualquier otro recurso del que se obtengan grandes ganancias, es común observar la presencia de militares, Policía Federal, grupos de criminales y el fenómeno de la violencia de Estado como desplazamientos y desapariciones forzadas. En esta segunda fase, la guerra se dirige la población civil sin afiliación política.

Aunque ya desde los años de la "guerra sucia", el Estado mexicano había neutralizado, asesinado o desaparecido no sólo a sus opositores políticos directos, sino también a los familiares de éstos y a civiles sin militancia[98] o "daños colaterales", en esta segunda fase de su violencia desató una ofensiva directa contra la sociedad. Su ofensiva no sólo es de violencia física o de terror de Estado, es también de agravio moral y desprecio contra las luchas por la justicia en México.

## 6.2 La reserva moral de México

Es precisamente este *Estado de excepción* permanente, el de la segunda fase de la guerra en México, el que trae consecuencias perversas, como la muerte de 49 infantes en la Guardería ABC en Hermosillo, Sonora, y los secuestros y asesinatos de parte de

98 Véase el "Concentrado General Desaparecidos por fecha" en la carpeta incluida en el *National Security Archive*.

la familia Le Barón en el municipio de Galeana, Chihuahua, en 2009; el asesinato frente al palacio de gobierno de Chihuahua de Marisela Escobedo en diciembre de 2010 y, en ese mismo año, las masacres en Villas de Salvárcar, en Ciudad Juárez, Chihuahua y San Fernando, Tamaulipas. En este mismo escenario se inscribe el asesinato de varios jóvenes en Cuernavaca, Morelos en 2011 entre los que se encontraba el hijo de Javier Sicilia y, posteriormente, la desaparición forzada que sufrieron en 2014, 43 estudiantes de la Normal Rural de Ayotzinapa, así como los miles de desaparecidos en el país.

Para el tema que nos ocupa, es sin duda a partir del crimen de Juan Francisco Sicilia cuando se gesta un movimiento moral mucho más amplio que el que el MCJ5J realizaba en ese momento y con mayor intensidad que las distintas voces que exigían justicia por los hechos mencionados. Antes del MPJD, la protesta moral mexicana, a excepción de los primeros días del levantamiento indígena zapatista, no había salido "con suficiente determinación, intensidad de acción y cantidad de gente a la calle para expresar su exigencia de "¡Ya Basta!" (Ameglio, 2016: 114). Fue después de la publicación de aquella carta que Sicilia publica en la revista *Proceso* al grito de "Estamos hasta la madre", una "carta abierta a políticos y criminales", que la indignación social en México sale a la calle con mayor determinación. A esta respuesta colectiva, Sicilia la llamó reserva moral del país, la cual también da origen al movimiento.

Con la aparición del MPJD, por primera vez en México, "una tragedia personal se había convertido, por un extraño y horrendo milagro cívico, que nunca nadie podrá desentrañar por completo, en un reclamo de la nación" (Sicilia, 2016: 40). Con ello parecía superarse la aparente oposición entre "afectado" o "víctima" y ciudadano o "acompañante", para construir las bases para transitar de la indignación privada al compromiso social y reconocer en esta lucha un potencial de aprendizaje práctico moral para la reconstrucción normativa del país.

Las tragedias derivadas de la violencia de Estado, las cuales en un principio habían sido particularizadas por las mismas familias y las autoridades de gobierno, comenzaron en el MPJD a problematizarse más allá de la esfera privada y la narrativa periodística del narcotráfico. Pasaron al ámbito de la esfera pública donde se crean las bases de toda eticidad, esto es, de toda libertad social cuya autodeterminación individual y colectiva encuentra sentido en los principios normativos de una comunidad moral.

Aquí adquiere sentido la noción de reserva moral que se organizó en el MPJD. Frente a la estrategia de seguridad del Estado, enmarcada en la llamada "Guerra contra el narcotráfico", el movimiento basa sus acciones en una lucha por el reconocimiento, en una gramática moral que Javier Sicilia y Pietro Ameglio sustentan en la filosofía de la no violencia.[99] Sus instrumentos de lucha fueron las nociones de justicia que enarbolan en cada exigencia al Estado mexicano, el nombrar y dejar hablar a las víctimas humilladas y las pretensiones normativas para la reconstrucción ética del país, las cuales comenzaban con dos gramáticas de la justicia: visibilizar a este tipo de víctimas y reparar su agravio.

La visibilización de las víctimas humilladas por el MPJD fue una gramática moral de gran envergadura en el país. Anteriormente se conocía la voz y lucha de las víctimas políticas de la Guerra sucia o la voz y activismo de la élite empresarial, encabezadas por Isabel Miranda de Wallace, Alejandro Martí y María Elena Morera. Las primeras se entendían bajo las nociones de preso o perseguido político en el marco del terrorismo de Estado

99 Esta rebelión ética, como bautizara Pietro Ameglio al MPJD (Ameglio, 2016: 113), tuvo su inspiración en lo que I. Wallerstein (2003) llamó "hegemonía moral". Para Wallerstein, en la historia reciente ha habido tres grandes movimientos no violentos que lograron la hegemonía moral, ejemplos notables que realizaron campañas en contra de opositores fuertes y tuvieron éxito sin llevar a cabo una acción militar real, a veces por necesidad o a veces por elección. El sociólogo estadounidense se refiere a las campañas del Congreso Nacional Hindú (CNH) y Gandhi, la del Congreso Nacional Africano de África del Sur (CNA) y Mandela, y la del EZLN y extinto vocero, el subcomandante Marcos.

(represión y desaparición forzada a opositores políticos). Pero estas víctimas, y quienes los acompañaban, tenían un respaldo en la organización y, aunque con riesgos, alzaban la voz en su exigencia de justicia. Las segundas se consideraban víctimas del secuestro por parte de lo que denominaban "crimen organizado" y con sus discursos y activismo legitimaban la guerra contra el narcotráfico. Del mismo modo, alzaban la voz de manera organizada para que el Estado diseñara y operara estrategias de "mano dura" contra los criminales y mayor seguridad por medio de la presencia del ejército en las calles.[100]

Pero un tipo de víctima se gesta en la segunda fase de la guerra en México; primero, de manera silenciosa desde principios del nuevo siglo, y después se expande su número en 2006 sin que sea escuchada, hasta que, de repente, en 2011 toma la voz de Javier Sicilia (Romero, 2018). El adjetivo de humilladas se refiere a que estas víctimas son invisibilizadas, negadas y excluidas, no sólo por el Estado, sino también por quienes disputan constantemente el escenario público del conflicto; ya sea porque no son "luchadores o perseguidos políticos" o se dude de que sean "víctimas de la delincuencia organizada", a este tipo de víctimas no se les permite hablar, organizarse y, si lo hacen, no son escuchadas.[101]

Esta tipología de víctimas no tiene fines evaluativos (como si unas víctimas importaran más que otras o si habría que catalogar a víctimas buenas y malas). Se trata, más bien, de entender las gramáticas morales que se construyeron en el MPJD cuando se exigía justicia a las familias silenciadas por la "Guerra contra el nar-

100 En esta idea estoy en deuda con Raúl Romero, ex miembro del MPJD quien, en entrevista el 2 de marzo de 2018 en la Ciudad de México, me planteó la necesidad de entender las distintas fases de la guerra en México (del Estado contra la sociedad) y, por ende, los distintos tipos de víctimas que resultaban de las mismas.

101 En esta tipología cabe Marisela Escobedo, la familia de Alan Israel Cerón Moreno, Melchor Flores Langa, las madres y padres de los infantes de la Guardería ABC, María Elena Herrera, la familia Le Barón, Nepomuceno Moreno, los jóvenes de Villas de Salvárcar y los migrantes masacrados en Tamaulipas, sólo por nombrar algunas.

cotráfico". En una palabra, para entender el horizonte normativo de este movimiento, se tiene que partir del sujeto que lo enarbola y, ciertamente, no son las víctimas políticas de los años setenta u ochenta que pretendían derrocar al Estado para construir el socialismo o una sociedad sin clases, ni las víctimas del secuestro, quienes presionaban al gobierno mexicano para que endureciera su política de seguridad nacional.

Otras víctimas van a conformar el MPJD y comenzarán a visibilizarse y hablar en las actividades del movimiento, como lo fue la "Caminata del Silencio". En ella las víctimas humilladas no sólo rompieron el silencio, sino que también enfrentaron el miedo para salir a la calle a exigir el esclarecimiento de asesinatos, la búsqueda de desaparecidos, el castigo a los infractores de la ley y a los responsables de la impunidad, así como la reparación de los agravios cometidos contra las víctimas y sus familias. Ahí, en esa concentración, "se escucharon setenta y dos testimonios de familiares de víctimas de todos los rincones de México y el anuncio de un Pacto Nacional Contra la Guerra y por la Paz" (Ameglio, 2016: 117), cuyo contenido de seis puntos se convirtió en la bandera de batalla del movimiento.

Los seis puntos del Pacto Nacional por la Paz pronunciado el 8 de marzo de 2011 en el Zócalo de la Ciudad de México, establecían dos elementos completamente identificables. Uno, contenido en los primeros tres puntos, se refería a la urgente necesidad de atender las demandas de las víctimas. Comenzaba con la exigencia que organizó al MPJD, a saber, esclarecer los asesinatos y desapariciones, además de nombrar a las víctimas. El segundo punto exigía detener la estrategia de guerra del gobierno, cuyo efecto había sido el repunte de los crímenes en todo el país, y modificarla por una que asumiera un enfoque de seguridad ciudadana basada en el respeto a los derechos humanos. El tercero emplazaba al gobierno a combatir la corrupción y la impunidad a través de un control ciudadano sobre las policías y los cuerpos de seguridad. El otro elemento planteaba las causas de la violencia en México

en términos estructurales. Por ello podía leerse, a partir del punto cuarto, que el MPJD demandaba combatir la raíz económica y las ganancias del crimen, y en el quinto recuperar el tejido social mediante "una política económica y social que genere oportunidades reales de educación, salud, cultura y empleo para jóvenes que son las principales víctimas de esta estrategia de guerra" y, en el sexto, construir una democracia participativa (Sicilia y Vázquez, 2016: 80-84). Con este pronunciamiento, por primera vez después de décadas, las voces de las víctimas silenciadas, las que pertenecen a ese "pueblo invisible, humillado y negado por los criminales y el Estado, desata su palabra" (Sicilia, 2016: 41).

Una prueba de que las víctimas que comienzan a integrar el MPJD son distintas la encontramos en las primeras desincorporaciones que tiene el movimiento, especialmente de aquellas asociaciones civiles favorables al gobierno en turno, de las cuales destaca Causa Común de María Elena Morera, quien pretextó que su deslinde del MPJD se debió a su desacuerdo sobre la exigencia de Javier Sicilia de la renuncia de Genaro García Luna (Suaste, 2017: 69-70). En realidad, esto era un pretexto porque tal exigencia, aunque se mencionó en el mitin del 8 de mayo, nunca fue sostenida ni apoyada en el movimiento. A pesar de esto, Causa Común siguió con su apoyo al gobierno de Felipe Calderón y no participó más con las víctimas de la guerra calderonista.

Otra prueba la podemos encontrar en la inmediata identificación que despertó el MPJD con otras víctimas invisibilizadas, humilladas y silenciadas por la violencia de Estado; a saber, pueblos indios y campesinos;[102] madres y padres, como Teresa Carmona, Araceli Rodríguez, María Elena Herrena, Melchor Flores Landa, Roberto Galván o Nepomuceno Moreno, quienes buscan a sus hijos desaparecidos; y, organizaciones de derechos humanos,

102 José Gil Olmos observó cómo en la "Caravana del Sur" salían al encuentro del MPJD aquellos mexicanos pobres, marginados, olvidados y reprimidos militarmente por el Estado: los pueblos indígenas y campesinos (Olmos, 2016: 128).

como Ciudadanos en Apoyo a los Derechos Humanos (cadhac), o Fuerzas Unidas por Nuestros Desaparecidos en Coahuila (fundec), las cuales ven en el movimiento a un aliado natural en su lucha. Una más: la necesidad del movimiento para contactar y sensibilizar, mediante las gestiones de Pietro Ameglio, Magdiel Sánchez e Ignacio Suárez Huape a "otros actores claramente identificados con la izquierda y de declarada animadversión hacia el gobierno (la cnte, el sme, el ezln)" (Suaste, 2017: 94), de los que no pocos veían con recelo al mpjd y su incipiente programa de lucha moral.

En general, las caravanas permitieron —como bien lo expresó Pietro Ameglio sobre la "Caravana del Consuelo"— "visibilizar a la nación y el mundo los testimonios —sobre todo individuales— de víctimas, con lo que fue quedando en gran evidencia la enorme complicidad oficial en este proceso de guerra, y la ausencia de una política real de verdad y justicia" (Ameglio, 2016: 118). Pero, sobre todo, visibilizar a las víctimas humilladas en el contexto de la guerra en México a partir de dirigirse a los lugares, como Ciudad Juárez, Chihuahua, donde se encontraba el "epicentro del dolor", resultado de la existencia de auténticos territorios de la impunidad y del horror.

En estos actos, las víctimas se despojaban del estigma que les habían asignado la narrativa periodística de la nota roja y del Estado, al querer relacionar sus casos con el llamado crimen organizado. Adquirían valor moral al hablar y poco a poco se convertían en sujetos erguidos con capacidad política para establecer los criterios del actuar en los escenarios del conflicto social en México. Con ellas había salido a las calles del país una fuerte y digna reserva moral, cuyas exigencias de justicia contenían, sin duda, las orientaciones éticas para una reconstrucción normativa del país. Pero, principalmente, dignificada su exigencia por la verdad de lo ocurrido con sus familiares mediante la terapéutica social del mpjd, las víctimas, convertidas en reserva moral, se encaminaban a plantear una segunda gramática de la justicia, relacionada esta vez con los procesos que habría que construir para pensar en la

reparación del agravio. De esta manera, dirigían su crítica al principal responsable de la espiral de violencia, barbarie e impunidad en el país: el Estado mexicano y su gobierno en turno.

## 6.3 De visibilizar a las víctimas humilladas a humanizar al poder

La idea de Gandhi ("tocarle el corazón al adversario") y la compasión cristiana constituyó en parte la raíz filosófica moral del movimiento que pensó Sicilia y que sus más allegados (como Emilio Álvarez Icaza o Pietro Ameglio) asumieron para plantear los diálogos con los tres poderes en México, de los cuales sólo se logró hacerlo con el ejecutivo y el legislativo, nunca con el judicial. De hecho, Sicilia ha asumido esta influencia en su pensamiento y acción (Azaola, 2012: 164). Pero no habría que confundir esta perspectiva moral, a partir de una base estrictamente religiosa que supone que los juicios y acciones del movimiento están dimensionados desde una moral sacralizada (Galán-Castro, 2015: 75-76) por el simple hecho de que las figuras más visibles de éste (Sicilia, Álvarez Icaza, Le Barón, el padre Solalinde) se autoidentifican como cristianas o religiosas (Galán-Castro, 2015: 140).

Dentro del proceso político del MPJD, se trataba de una táctica, por medio de la cual, siguiendo esta filosofía, se podría ir modificando el escenario del conflicto a favor de las víctimas. Por ejemplo, detener la estrategia de seguridad implementada por el Estado, insistir sobre el establecimiento de los mecanismos de búsqueda de desaparecidos y promover una legislación de protección y cuidado de los agraviados. Por tanto, visibilizadas las víctimas de la violencia estatal a partir de que éstas irrumpen en la esfera pública, ahora se presentan frente al Estado para exhibirlo "en lo que es: una máquina de corrupción, de exclusión, de construcción de hombres sagrados" (Sicilia, 2016: 42).

El diálogo con los poderes de México formaba parte de la estrategia del movimiento para lograr una hegemonía moral, pues,

al carecer de una fuerza militar o de base popular, el MPJD, al igual que otras experiencias de movimientos no violentos, asedia al poder moralmente. Por eso querían que el presidente Felipe Calderón viera a través del movimiento el rostro de la guerra y, en concreto, el rostro de las víctimas, quienes hablaban y exigían justicia. Como el MPJD tiene su fuerza en el dolor de las víctimas y sus gramáticas morales y no en un programa político-ideológico definido, encaran al poder para doblarlo moralmente. Lo que sí es obra de Sicilia y su grupo cercano es la estrategia: la acción no violenta y posteriormente la institucionalización del movimiento, causa en parte de su quiebre.

La táctica, con un contenido filosófico-moral, se materializa en la palabra de los sujetos agraviados y consiste en que las víctimas van a hablar frente al poder, entendido, no como un enemigo personal, sino una estructura que hay que desmantelar; en este caso, la estrategia de seguridad gubernamental. Para ello hay que convencer a quien en ese momento tenía la titularidad del ejecutivo. Sicilia ha comentado que en esta acción del movimiento "paradójicamente ese Estado, que está corrompido y que es, desde la perspectiva de Agamben, la fuente de la exclusión, del desprecio y del crimen, es también, desde su supuesta función de garante de la justicia, el único que puede responder por las víctimas" (Sicilia, 2016: 43). Sin embargo, aunque tal acción implica una paradoja política, no lo es moralmente. Es un acto de racionalidad moral o cordura ética, porque en medio del horror se dirige al responsable de agudizar la violencia para que se haga cargo de sus decisiones erradas y las corrija. Como se puede apreciar en el primer diálogo celebrado el 23 de junio de 2011 entre integrantes del MPJD y el ejecutivo federal, María Elena Herrena, madre de cuatro hijos desaparecidos, señaló esta responsabilidad cuando expresó:

> […], en todos los casos de desapariciones encontramos una constante: grupos criminales y cuerpos de seguridad, gobiernos municipales, estatales y federales coludidos. Procuradurías ministeriales

> que se niegan a investigar o que lo hacen lentamente, autoridades que se niegan a aceptar las investigaciones que nuestras familias hacen […], arriesgando su propia vida […],.[103]

Ésta es la estructura que habría que desmantelar y el señalamiento es que la guerra de Felipe Calderón sólo tiende a fortalecerla.

Además, en su racionalidad moral, lo que cuestiona María Elena Herrena es el desprecio por los poderes establecidos al desempeño social de quien reclama, no sólo denuncia la injusticia sufrida, sino también el agravio mediante el cual se obstruye el acceso a los medios materiales y morales para una vida atinada o lograda. Por ello expresa que en medio de su sufrimiento tuvo que realizar dos actos de entereza moral, a saber, superar el miedo y la humillación de las autoridades.[104]

Ahora bien, las víctimas saben que el poder se alimenta de la simulación y la traición; entienden que se mueven en el plano de lo político, pero dialogan, porque no hacerlo es aceptar el estado de barbarie y alimentar el odio, tras concebir al adversario, por más responsable que éste sea, como un ser repudiable y sin humanidad. He ahí el sentido de las palabras de María Elena Herrena a Felipe Calderón: “Espero que mis palabras le lleguen al corazón”.[105] Contrario a la versión narrativa que construyó el Estado, con ayuda de no pocos medios de comunicación masiva, para justificar su violencia y negar derechos o deshumanizar a las personas empleando términos como “criminales”, “sicarios”, “narcos” o “cárteles”, los miembros del MPJD aspiraban a humanizar a quienes, aun estando en el poder, podían modificar su conducta y decisiones de autoridad con tal de disminuir la ofensiva violenta contra la sociedad mexicana.

103 Véase “Diálogo entre el Presidente Calderón y el Movimiento por la Paz” en <https://www.youtube.com/watch?v=LyUB765itNY>. La referencia al momento de estas palabras es en el minuto 1:09:38.

104 *Ibid.,* minuto 1:10:24.

105 *Ibid.,* minuto 1:14:35.

Esta táctica fue en parte defensiva y de acumulación de fuerzas; defensiva ante el Estado mexicano y las clases socialmente dominantes, las cuales bloquean toda capacidad lingüística y simbólica de estos movimientos, con la finalidad de impedir una comunicación efectiva de su indignación con el resto de la sociedad mexicana. Con la visibilización de las víctimas y sus palabras frente al poder, el mpjd se defendió de este bloqueo. Pero, también, con esta comunicación crítica, moral y afectiva, el movimiento trató de desarticular el control de la conciencia social de injusticia de los agraviados para acumular fuerzas y estar en condiciones de afrontar el consenso del dominio social. Además, la razón práctica del mpjd, en los diálogos con el poder ejecutivo, no se limitó a reprobar moralmente a las instituciones encargadas de impartir justicia en México, sino a proponer un proyecto de reconstrucción normativa de las relaciones sociales en el país mediante acciones concretas fundadas en principios de valor, códigos morales, exigencias justificables e ideas de justicia esbozadas ya en los seis puntos del Pacto Nacional por la Paz.

Como era de esperarse, el gobierno de Felipe Calderón jamás reconoció al mpjd como su interlocutor. Por eso, a finales de junio de 2011, de manera unilateral se llevó a cabo la 30ª sesión del Consejo Nacional de Seguridad Pública (cnsp) en la Conferencia Nacional de Gobernadores sin la participación del movimiento. A pesar de haber sido el tema con el que se dialogó con el mpjd, el gobierno nunca incluyó a algún miembro del movimiento a dicho organismo. Antes bien, el presidente Calderón usó al movimiento al retomar sus demandas, pero sólo de manera retórica. Habló de "la obligación legal, ética, humana, de responder al llamado de las víctimas y trabajar sin egoísmos y sin cálculo político en la parte que a cada uno nos corresponde", hizo suya, pero sin intención de concretarla institucionalmente, la exigencia de Javier Sicilia de no tratar a las víctimas como mera estadística (Herrera, 2011: 2). Todo esto fue prueba de cómo el Estado siempre actúa políticamente; en este caso diseñando estrategias

para minar la posible representatividad del MPJD de las víctimas del todo el país.

Una de ellas tuvo lugar el 14 de octubre de 2011, fecha en que se realizó el segundo diálogo entre el MPJD y el poder ejecutivo. Previo al encuentro, el gobierno modificó la ruta para el diálogo acordada con el movimiento en cuanto contenido y procedimiento. Sobre esto último, incorporó a la mesa del diálogo a Isabel Miranda, Alejandro Martí y Graciela García, representante de Causa en Común, con la clara intención de limitar la hegemonía moral de las víctimas del movimiento (Sicilia, 2016: 45-46). Como bien observó Jesús Suaste:

> […], en la segunda ronda los representantes de las organizaciones filocalderonistas disminuyen la tensión. Elogian al presidente, reconocen los avances y señalan pendientes. La participación de ambos grupos sirve al menos para visibilizar este contraste: el proyecto del MPJD pone el tema de la seguridad en relación con causas aparentemente lejanas, como la defensa de las culturas y los recursos indígenas, y con la exigencia general de reconstruir la memoria de la guerra (Suaste, 2017: 129).

El gobierno siguió insistiendo en su postura: la estrategia de seguridad o la “Guerra contra el narcotráfico” es perfectible. Por eso, incorporó a organizaciones afines para que propusieran ajustes a dicha estrategia y, así, desplazar la exigencia del MPJD de que el Estado reconociera su responsabilidad y detuviera la guerra.

Posterior a este encuentro, el 6 de septiembre de 2011, sintiéndose fortalecido y legitimado, el gobierno de Calderón, sin consultar al movimiento, publicó en el *Diario Oficial de la Federación* el decreto para la creación de “la Procuraduría Social de Atención a las Víctimas de Delitos, como un organismo descentralizado de la Administración Pública Federal”.[106] En el conteni-

106 Puede consultarse el decreto en <http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=520

do de dicho decreto se considera a las víctimas como "ofendidos del delito", enfatizando con ello la obligación del Estado en el "combate decidido […], contra el crimen organizado y la criminalidad en general" y rechazando el señalamiento del MPJD en torno a que era precisamente la estrategia de seguridad del Estado la raíz del aumento de víctimas en México.

Al establecer la interlocución con el poder ejecutivo y legislativo[107], el MPJD presionaba para que se reconociera el estado de guerra en México como marco para continuar los diálogos y las propuestas, por ejemplo, la que tenía que ver con una Ley de Seguridad Nacional y la noción de víctima que no era simplemente una persona afectada por el delito, sino un sujeto despreciado, humillado y silenciado por el Estado. Pero el poder siempre se negó a reconocer dicha postura ética y política.

Si bien el movimiento con estos diálogos no logra "tocar el corazón del adversario" para consolidar los procesos institucionales que darían contenido a la gramática de justicia a la reparación del agravio a las víctimas humilladas, sí lograron, como menciona Víctor M. Quintana (2016), destacar el grado de participación de los agentes del Estado en la espiral de violencia en México, y cambiar el lenguaje con que se pretendía clasificar a las víctimas conforme a aquel mito gubernamental de que los criminales "se están matando entre ellos" (Quintana; 2016: 100). Esto se hizo más patente en el momento en que el MPJD planteó la necesidad de una Ley de Víctimas que reconociera la violencia de Estado.

---

7985&fecha=06/09/2011>.

107 El 5 de agosto de 2011, el MPJD convocó al diálogo al poder legislativo en el Castillo de Chapultepec. Sobre esto cuenta Sicilia: "En vísperas de las elecciones, el diálogo con ellos es de su parte obsequioso. Todos quieren agradar. Compiten entre sí para tomar el camino de la justicia y de la paz" (Sicilia, 2016: 44). Con el poder judicial, el movimiento nunca logró dialogar.

## 6.4 La Ley de Víctimas: ¿políticas públicas o lucha por el reconocimiento?

La Ley de Víctimas tiene su historia. No es producto directo del mpjd sino del apoyo solidario de organizaciones civiles al movimiento y del trabajo formal del proyecto presentado por la Universidad Nacional Autónoma de México (unam) y el Instituto Nacional de Ciencias Penales (inacipe). Sobre el primer punto, habría que advertir que, desde el 8 de mayo de 2011, la red de asociaciones civiles denominada Espacio Social de Diálogo Estratégico (esde) se unió al movimiento para respaldar su exigencia de justicia al Estado mexicano, y las que más apoyaron el proceso de los diálogos con el gobierno federal fueron serapaz, cencos y el Servicio Paz y Justicia (Jusidman, 2016: 223-225).

Sobre el segundo punto, habrá que recordar que, de los acuerdos emanados con el Ejecutivo Federal, uno tenía que ver con instalación de cuatro mesas en las que se atenderían las exigencias contenidas en los seis puntos del Pacto Nacional por la Paz.

> En la mesa 1 se dio seguimiento y atención a casos de procuración de justicia planteados por el mpjd; la mesa 2 trataría el Sistema de Atención a Víctimas que finalmente se concretó en la propuesta de una Ley de Víctimas y de un fondo y un mecanismo institucional para la atención de las mismas; la mesa 3 se responsabilizó de la Revisión Integral de la Estrategia Nacional de Seguridad con énfasis en el fortalecimiento del Tejido Social […], la mesa 4 denominada “Mecanismo de participación ciudadana y democratización de los medios de comunicación”, dialogó sobre la exigencia 6 [del Pacto] (Jusidman, 2016: 226).

Emilio Álvarez Icaza y Miguel Álvarez Gándara eran responsables de la primera mesa; la segunda la condujo Raúl Romero; Miguel Concha la tercera y la cuarta estuvo a cargo de Clara Jusidman. La Ley de Víctimas fue producto de la segunda mesa. A pesar de que en ella las expectativas eran muy tenues debido a que, aun-

que existía un espacio de expresión de las víctimas, el gobierno no tenía voluntad política para dar seguimiento a lo que ahí se generaba (Romero, 2018), se pensó que lo que habría que hacer era aprovechar esos espacios para incidir en el proceso electoral de 2012, y fue en ese momento en que apareció la idea de impulsar una ley de víctimas.

> […], pensábamos que si apuntábamos a una ley se podría trascender el problema más allá de las elecciones. Pero, sobre todo, si se concretaba una ley de víctimas significaba, gramaticalmente en la narrativa propia del movimiento, un triunfo. Porque más allá de que se cumpliera o no la ley, el hecho de que existiera como norma, reconocía a las víctimas de la violencia de Estado y significaba que el Estado se reconocería como victimario. Esto es, el Estado estaría reconociendo la existencia de un sujeto político, un sujeto de víctima y al mismo tiempo estaría reconociendo que hay víctimas de violaciones de los derechos humanos y víctimas de la violencia de Estado (Romero, 2018).

Una vez acordado esto, el anterior contenido de la mesa pasó a segundo término y se comenzó a trabajar en determinar qué debería contener la ley. Para eso se requirió de abogados y especialistas que enriquecieran de manera integral su contenido de acuerdo con la experiencia de las víctimas (Romero, 2018).

> Para conformar la Ley de Víctimas se lanzó una convocatoria a la que llegamos varios: la UNAM lanzó su propuesta, Instituto Nacional de Ciencias Penales (INACIPE), el PRD y Calderón tenían sus propuestas de ley de víctimas; en total había como cinco propuestas. Fue un proceso de cabildeo para que por lo menos la UNAM desistiera y que la gente del PRD que trabajaba en su propuesta se sumara a este equipo, incluso el INACIPE, no como institución, sino que la gente que estaba trabajando su propuesta de ley se sumó a la nuestra. Al final sólo quedó la propuesta de Calderón y la nuestra. Fue un interesante proceso de construcción de como fuimos conveniando con las otras instituciones, al igual de cómo se arrastró el lápiz para la reglamentación y ejecución (Romero, 2018).

Además, el MPJD tuvo que cabildear con las "otras víctimas" aliadas al gobierno (Martí y Wallace) e incluso con los legisladores del Partido Revolucionario Institucional (PRI), quienes se tomaron más en serio la Ley (Gordillo, 2015: 98 y *ss*, 105); sin embargo, sí la impulsaron como una herramienta más para las víctimas. Se trataba de romper el ciclo de desprecio y agravio de las instituciones formales de justicia en México. Para eso habría que comenzar con reconocer la terrible realidad de violencia en el país y la urgencia de atender la exigencia de justicia de las víctimas. Por ello presionaron al poder legislativo y ejecutivo para que se aprobara y promulgara. Y así fue. El 30 de abril de 2012 se aprobó en la Cámara de Diputados, pero fue promulgada en el *Diario Oficial de la Federación* hasta el 9 de enero de 2013 por los obstáculos de minucias técnicas que el gobierno de Calderón hizo para frenarla (Gordillo, 2015: 106 y *ss*).

Luego de su promulgación, ya en el gobierno de Enrique Peña Nieto, se reformaron los artículos del 1 al 180 y se derogaron los artículos del 181 al 189 para publicar el decreto final el 3 de mayo de 2013. Lo exigido por las víctimas del MPJD estaba incluido en la ley —cierto, sólo de manera formal— en las fracciones V, VII y XXVII del Artículo 7 referente al "derecho a ser tratadas con humanidad y respeto de su dignidad y sus derechos humanos por parte de los servidores públicos y, en general, del personal de las instituciones públicas"; "Derecho a la verdad, a la justicia y a la reparación integral a través de recursos y procedimientos accesibles, apropiados, suficientes, rápidos y eficaces"; "Derecho a participar activamente en la búsqueda de la verdad de los hechos y en los mecanismos de acceso a la justicia que estén a su disposición, conforme a los procedimientos establecidos en la ley de la materia", respectivamente.[108] Pero sobre todo en el aspecto de que la Ley de Víctimas consideraba el tema de las víctimas como

108 *Diario Oficial de la Federación*, Decreto de la Ley General de Víctimas, en <http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5297901&fecha=03/05/2013>.

un asunto de violaciones a los derechos humanos y, por tanto, era un asunto de responsabilidad del Estado y no un rubro más del delito atribuible a la delincuencia.

Desde esta óptica, la Ley de Víctimas era parte de la lucha por el reconocimiento que había iniciado el MPJD cuando empezó a marchar por las calles. Comenzaba con el reclamo al Estado mexicano por el agravio a la vida, la integridad y los derechos de las personas víctimas de la estrategia estatal "Guerra contras las drogas", la cual provocaba a su vez exclusión social y desprecio a la dignidad de las víctimas. Esta lucha se encaminaba a fortalecer el reconocimiento afectivo y la conciencia política que habían adquirido las víctimas dentro del movimiento, pero, sobre todo, lograr el reconocimiento jurídico del Estado para hacer posible el derecho a la paz y la justicia con dignidad de todos los mexicanos, no solamente de las víctimas.

Pero, en todo este proceso de lucha por el reconocimiento, la Ley de Víctimas era sólo un paso, un elemento de la estrategia no violenta del MPJD, aunque no su claudicación. No se podía cerrar un ciclo de violencia con una Ley General de Víctimas, porque ésta sería un instrumento formal con el cual se enriquecían las razones y acciones del movimiento, mas no el punto final del conflicto. Lamentablemente, entonces, no se percibió así.

> […], en ese momento del diálogo especializado de la Ley, las víctimas pasaron a segundo nivel. Se les relegó, no sólo a ellas sino a todos los que estábamos ahí, se nos hizo sentir como payasos de circo que sólo contaban sus historias como respaldo moral para los especialistas. Las víctimas se convirtieron en la masa a la que la clase política no le podía decir que no, pero al mismo tiempo eran sólo un instrumento de la especialización. Fue un momento de lucha muy dura, y fue también un motivo de la desintegración de una parte del movimiento (Romero, 2018).

En este momento estratégico, el MPJD se dejó seducir por la visión estandarizada de "políticas públicas", con lo que su lucha se

acercaba más a una ONG que a un movimiento de crítica social (Gordillo, 2015: 134). La perspectiva de "políticas públicas" con que el MPJD comenzó a orientar el tema de la Ley de Víctimas desvió la fuerza moral y política con la que se había impulsado. Y es que, desde la perspectiva convencional de "políticas públicas", los Estados buscan silenciar la crítica social y crear un efecto tranquilizador del conflicto para "cerrar" o "cicatrizar" las heridas de las víctimas. Como bien lo ha apuntado Elizabeth Jelin (2017) para el caso de la violencia de Estado reinante en la Argentina de los años setenta: los crímenes y agravios de la magnitud como la que genera la violencia estatal "son irreparables y todo intento de clausura está condenado el fracaso" (Jelin, 2017: 58). En esos casos, la memoria es el núcleo que mantiene viva la posibilidad que la dignidad de las víctimas siga en pie; clausurarla es alimentar la persistencia del fascismo en las actuales sociedades.

Así lo advirtió alguna vez Theodor Adorno (1973), luego que sintió mucho miedo al leer en un diario a un crítico que comentaba *Muertos sin sepultura* de Jean Paul Sartre. La pieza de teatro "que contiene las cosas más terribles" le resultaba francamente desagradable al crítico, por lo que, con su retórica literaria y existencial, "pretendía sustraerse a la confrontación con el horror". Para Adorno, precisamente en eso consiste el peligro de que el terror se repita: "que no se lo deje adueñarse de nosotros mismos, y si alguien osa mencionarlo siquiera, se lo aparta con violencia, como si el culpable fuese él, por su rudeza, y no los autores del crimen" (Adorno, 1973: 85).

La lucha por la memoria de las familias de desaparecidos en Argentina tuvo una base moral y política que se opuso abiertamente al fascismo. Con las consignas "ni perdón, ni olvido" o aquélla surgida en 1978, en una de las manifestaciones habituales en Plaza de Mayo, "Con vida se los llevaron, con vida los queremos" (Jelin, 2017: 105), se rechazó cualquier intento por "suturar" una herida de tal dimensión. Antes bien, con la lucha por la memoria, se apuntalaba a modificar las condiciones que

mantendrían las relaciones sociales en ese país a partir de seguir insistiendo con el "nunca más".

En nuestro caso, si como se ha dicho, "la principal estrategia de incidencia del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad (mpjd) tuvo como propósito persuadir y presionar al gobierno federal para que diseñara políticas públicas que ofrecieran una atención adecuada a las víctimas de la violencia y violaciones a los derechos humanos" (Garza, 2015: 57), entonces, en buena medida, esto contribuyó a que el movimiento perdiera de vista la dinámica del conflicto. La idea que subyace en el término "políticas públicas" supone que es posible "arreglar", "solucionar" problemas sociales mediante una técnica gubernamental, dejando intacta la estructura que ocasiona dichos problemas. Para el caso de agravios tan extremos, como los sufridos por las familias de las víctimas del movimiento, cualquier "política pública" no sólo es insuficiente debido a que la causa del sufrimiento proviene de una estructura estatal cuya dinámica es difícil de desmantelar, sino, además, es una amenaza para todo movimiento de lucha y protesta contra las injusticias extremas.

Así lo experimentó el mpjd cuando ingresó al terreno de la estrategia estatal de las "políticas públicas": quedó atrapado en sus prácticas, como "los acuerdos cupulares entre ciertas bancadas partidistas y la dirección del movimiento con la consecuencia de la separación del grupo" (Romero, 2018). Además, estar al frente de cierta institución que represente a las víctimas atrae a una parte del movimiento y crea una confrontación al interior; esto es, se genera una "ruptura a la hora de repartir los puestos o designar las comisiones porque tal decisión era considerada como nepotismo" (Romero, 2018). Tener un "aliado" dentro del gobierno, el cual diseñará "políticas públicas", generó un discurso tranquilizador, porque "se creó la falsa expectativa de que con la Ley General de Víctimas y un aliado dentro, ya estaba todo resuelto, y que lo demás era asunto de los especialistas" (Romero, 2018).

Este escenario estaba planeado desde que Felipe Calderón creó de manera unilateral la Procuraduría Social de Atención a las Víctimas de Delitos y cuando incluyó sin avisar a "otras" víctimas afines a su gobierno. Ahora con la Ley General de Víctimas, rendía frutos el efecto tranquilizador para debilitar la hegemonía moral que había construido el MPJD con su lucha por el reconocimiento. Se comenzó a percibir que contar con un marco jurídico se daba fin a la lucha del movimiento. Esto lo habían vislumbrado ya algunos miembros de éste:

> El riesgo que advertimos tras la publicación de la Ley General de Víctimas, y que parece haberse confirmado con el paso del tiempo y la multiplicación de la tragedia, es que su promulgación fuera considerada por el Gobierno de México como una universal y suficiente de Justicia, y de esa manera se hubiera dado por concluida la deuda del Estado con las víctimas para proceder a ser lo mismo que ya intento Felipe Calderón, acallar su voz, negar su existencia, invisibilizar el dolor (Vázquez, 2016: 187).

En efecto, su implementación sufrió, como la mayoría de estos procesos meramente formales, una burocratización, la cual volvió a reproducir los esquemas de la revictimización de las instituciones del desprecio. "Se le da cierto seguimiento, pero ya estaba viciada, como parte del problema de la falta de recursos, la falta de capacidad operativa y falta de reglamentación" (Romero, 2018). Al final, en su estrategia el MPJD sólo contaba con la aprobación de la Ley General de Víctimas y la promoción personal de Javier Sicilia por el voto en blanco en las elecciones de año 2012, lo que el poeta valoraba como "el único acto de resistencia civil que nos queda frente al fracaso de los seis puntos" (Sicilia, 2016: 47).

En ese momento el movimiento se debilitó en su capacidad para mantener el conflicto en la escena pública con el asedio político y moral al Estado mexicano. Se perdió claridad y consenso para establecer la táctica y estrategia del movimiento, "así como del diagnóstico de la realidad nacional; de relaciones humanas

internas fraternales y solidarias; de formas de liderazgo en los activistas sociales, en Javier Sicilia y su entorno de confianza, y en los familiares de las víctimas" (Ameglio, 2016: 125).

Ahora bien, en términos formales, sin duda, con la aprobación de la Ley General de Víctimas, uno de los objetivos del MPJD se cumplió: establecer un marco jurídico de protección a las víctimas de la "Guerra contra el narcotráfico", especialmente, porque establecía rutas hacia una gramática de la justicia cuyo contenido establecía el "derecho a la verdad, a la justicia, a la reparación integral y a las garantías de no repetición; principios fundamentales para equilibrar la justicia entre los derechos procesales de los imputados y los derechos de las víctimas de delito o víctimas de las violaciones de derechos humanos" (García Laguna, 2016: 160-161).

Aun con todas limitaciones mencionadas, la ley permitió hacer más extensivo y visible el rostro de las víctimas a las que el Estado denominaba "bajas colaterales". Se avanzó mucho en el tema del Registro Nacional de Víctimas, cuya base de datos y sistematización del trabajo tenía su antecedente en "las caravanas y acciones por voluntarios del movimiento, así como construir acciones para el apoyo psicosocial a los familiares" (Ameglio, 2016: 120). También, con la Ley General de Víctimas se logró el reconocimiento formal de las víctimas humilladas quedando pendiente el real; esto es, aquel reconocimiento con el que se construye parte de una eticidad democrática.

> En este sentido pasó con la Ley de Víctimas como con los Acuerdos de San Andrés, no es que se creyera que con ellos se terminarían los problemas de raíz, sino que se reconocería la existencia de una exclusión y desprecio (Romero, 2018).

Como bien lo observó Eduardo Vázquez Martín (2016), el origen de la Ley General de Víctimas tuvo su raíz en la "Caminata del Silencio" que culminó en la Ciudad de México, porque en el momento en que se caminaba y establecían vínculos de fraterni-

dad y entendimiento mutuo entre quienes marchaban, se construía una gramática de la justicia contra la violencia estatal, sobre todo cuando las víctimas narraban la historia "del abandono y corrupción de las instituciones de seguridad y justicia, la de la colisión de autoridades y criminales, la del abuso sistemático del poder y la violación de los derechos humanos, la de la cancelación de las libertades, la del cruel imperio del desprecio hacia las víctimas y la sistemática impunidad de los culpables" (Vázquez, 2016: 184).

En efecto, este caminar iniciaba una lucha por el reconocimiento a partir de que las víctimas humilladas exigían fin al desprecio estatal, una vez que se tornaban sujetos morales, políticos y jurídicos, al mismo tiempo que construían un escenario del conflicto social en México a través del asedio moral al Estado. Las víctimas, y quienes estuvieron en ese momento con ellas, plantearon la necesidad de establecer marcos jurídicos de protección y reparación de agravios, y "gracias a ellos el concepto mismo de víctima dejó de ser sinónimo de debilidad, mansedumbre, vulnerabilidad o desamparo, para ser el término mediante el cual nos referimos a quienes, a pesar de las pérdidas y el dolor que cargan, buscan generosamente la paz para todos" (Vázquez, 2016: 188).

## 6.5 Auge y quiebre de la resistencia moral

El aprendizaje social generado por el MPJD fue, sin duda, sustantivo. Posibilitó con sus prácticas y racionalidad moral la emergencia de un sujeto político en México con capacidad para proponer y trabajar en la modificación de las condiciones jurídicas, morales y culturales para una paz con justicia y dignidad en el país. Quienes lo integraron, ante todo las víctimas, lo hicieron a pesar de múltiples obstáculos y del enorme sufrimiento en sus vidas. Y, con todo, "el movimiento se convirtió en un vehículo articulador de múltiples agendas vinculadas a

una concepción integral de la seguridad humana y la necesaria transformación de las causas que dan origen a las diversas fuentes de violencia en el país, y por tanto abrió una propuesta amplia y compleja que incluye los distintos componentes de una estrategia alternativa de seguridad y reconstrucción del tejido social" (González Saravia, 2016: 237).

Precisamente en el marco de la acción colectiva del MPJD comenzaron a consolidarse las estrategias de investigación y búsqueda de personas desaparecidas, la presión para que se tipificara jurídicamente el término de desaparición forzada y que los diversos grupos o colectivos de familiares de desaparecidos insistieran ante las autoridades respectivas a que reconocieran la figura de "personas desaparecidas". La emergencia de este sujeto político tuvo sus fases, primero organizándose para defenderse del poder estatal y criminal, luego exigiendo bajo una racionalidad moral una eticidad. Así, en términos de teoría del reconocimiento, los miembros del MPJD lograron pasar del agravio sentido a la indignación como estructura de transición hacia la responsabilidad en cuanto capacidad para responder de sí mismo y capacidad para participar en una exigencia, reclamo y discusión razonable sobre la corrección de las instituciones de justicia en términos universales.

El cuadro 7 sintetiza lo anterior. En él se muestra la ruta que abarca de las formas de menosprecio que desencadenan luchas y resistencias morales hacia el reconocimiento social. Las prácticas, discursos, argumentos y razones se entretejen como gramáticas de la justicia con la que se enfrentan al poder establecido, que, en todo momento, establece estrategias para desactivar y disolver dichas gramáticas.

Cuadro 7

| Formas de menosprecio | Lucha por el reconocimiento | Autorrelación práctica | Potencial de desarrollo | Dimensión de personalidad | Formas de reconocimiento |
|---|---|---|---|---|---|
| **Agravio a la vida, integridad y derechos de las personas víctimas de la estrategia estatal "Guerra contra las drogas"; exclusión social y desprecio a la dignidad de las víctimas** | Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad | **Caminatas y Caravanas: comunicación y entendimiento mutuo** Autorrespeto, Autoestima, comprensión de sí y los otros: reconocimiento afectivo | **Manifestaciones y Diálogos con el poder Ejecutivo y Legislativo** Conciencia moral y jurídica: reclamo y exigencia al Estado; protesta social | **Trabajo en la Ley Víctimas** Responsabilidad moral, cualidades y capacidades | **Vínculos y articulación política con diferentes actores en lucha; aprobación de la Ley General de Víctimas** Reconocimiento afectivo. Reconocimiento jurídico parcial |

El potencial de desarrollo del MPJD, entendido en el marco de una lucha por el reconocimiento, es de consideración. El aprendizaje social que de ahí surge, como lo veremos más adelante con el Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México, permite cuestionar la estrategia de seguridad estatal y proponer, en términos normativos, cambios sustanciales en la manera de entender y atender a las víctimas de la "Guerra contra el narcotráfico", la forma de concebir la seguridad pública, las estrategias para prevenir contextos de violencia y las rutas que se trazarán para la reparación del daño y lograr hacer efectivos los procedimientos jurídicos para procurar justicia en México.

Pero esta razón práctica no sólo es normativa, también es política porque, además de plantear un conflicto ante un polo dominante, el Estado y sus aliados, dicho conflicto tiene como contenido la disputa por el tipo de relaciones sociales que impone el Estado y que las víctimas rechazan con una gramática de la

justicia que exige corregir la estructura de las instituciones de la convivencia social. Entonces, como el polo dominante, trabaja para limitar y, en el mejor de los casos, desarticular el potencial crítico y político del movimiento; éste, en medio del sufrimiento y de equívocos por parte de grupos y colectivos que se han acercado a él, crea vínculos y trata de establecer, sin lograrlo, una articulación política con diferentes actores de la lucha política en México. Sobre esto último, vale la pena hacer algunas reflexiones.

La paz con justicia y dignidad que buscaba el movimiento no era una retórica ni mucho menos un programa ideológico de vanguardia política alguna. Fue un trabajo moral y político que tuvieron que construir. Las caravanas, los diálogos con el poder, la promulgación de la Ley General de Víctimas o el intento por articular diversos colectivos y particulares que, a título personal, se unían al movimiento, no fue una tarea fácil. En medio de la pluralidad política y perspectivas axiológicas diversas, el MPJD logró establecer equivalencias (fin a la estrategia de seguridad y a la guerra contra el narcotráfico, por ejemplo) sin romper con las diferencias (¿concentrarse en las búsquedas de desaparecidos, dialogar con las autoridades o construir un movimiento de movimientos?), las cuales no permitían esquemas fijos de identidad.

Esto fue precisamente lo que causó las deserciones al movimiento tanto de lado de la derecha como de la izquierda. Frente a quienes buscaban una identidad en cuanto a estrategia y programa político basado en su experiencia como colectivo o grupo, el MPJD no podía satisfacer tal expectativa debido a que su base normativa era la única plataforma sobre la cual se mantendría el movimiento, por lo que ahí radicaba su fuerza y, a la vez, su precariedad. Lo universal del contenido de su lucha estaba menos en la pretensión de construir una organización nacional con una identidad fija, que en la multiplicación de organizaciones de víctimas que asediaran, cada cual, a su manera, la estrategia de segu-

ridad del Estado para poner fin a la violencia sistemática de éste y obligarlo a rectificar. Era una cuestión de articulación política y no de programa político.

La articulación política pendía de una gramática moral: el alto a la guerra y la aparición con vida de los desaparecidos como exigencia normativa para la corrección de las instituciones de justicia. El auge del movimiento estuvo precisamente en esta base normativa, por lo que cuando se pretendió unificar la posición política y de relación frente al poder, "empezaron a ser 'observables' fracturas, enfrentamientos sobre estrategias y tácticas, conflictos de liderazgos entre los familiares de las víctimas del mpjd" (Ameglio, 2016: 122). El quiebre en el movimiento el 10 de junio de 2011 en Ciudad Juárez es un buen ejemplo de ello.

El movimiento tiene una naturaleza moral, ya que nació a partir del agravio a la vida, integridad y derechos de las personas víctimas de la estrategia estatal "Guerra contras las drogas". Su reclamo primario es contra dicha estrategia y el desprecio a la dignidad de las víctimas. Luego de lograr ponerse en pie a pesar del sufrimiento, con conciencia moral y jurídica, exigen justicia al Estado mediante la protesta social. Por ello, "el mpjd ayudó a consolidar a las víctimas como un actor propio y necesario, desde los dolores hasta las propuestas" (Villanueva, 2016: 115). Pero esta equivalencia no significaba la unidad esencialista o una identidad fija que determinara el rumbo del movimiento.

Esto quiere decir que el trabajo político comenzó dentro del propio mpjd al discutir si se dialogaría o no con el poder, si se exigiría la desmilitarización del país, si habría un posicionamiento definitivo en el campo del conflicto político nacional; esto es, si se era de izquierda o no, y si se sostendría una lucha directa contra el Estado mexicano. Pero ésta era una tarea de articulación política en función de principios normativos, por lo que, al querer unificar programática y orgánicamente agendas y expectativas tan diversas en el mpjd, en Ciudad Juárez apareció la primera ruptura debido al reto enorme de cargarle a un movimiento de víctimas

la expectativa de convertirse en un movimiento de todos los movimientos y agendas sociales.[109]

Es cierto que se podía entender al MPJD como "un movimiento civil con eficacia para mover la voluntad estratégica del Estado, y que para eso tenía el gran desafío de potenciarse a partir de Juárez como un interlocutor de propuestas, capaz en términos de contenido y de peso de mover la responsabilidad y voluntad del Estado" (Villanueva, 2016: 119). Sin embargo, al querer condensar un Pacto Ciudadano por la Paz con Justicia y Dignidad en poco tiempo, con demandas tan plurales y posiciones políticas diversas, en Ciudad Juárez se marcó la orientación que posteriormente tendría el movimiento, a saber, la interlocución con los poderes establecidos (Villanueva, 2016: 122). De esto se desprende una gran lección:

> Hoy ya se sabe que un movimiento nacional no puede sustituir ni organizar lo que corresponde a actores y dinámicas locales y regionales. El Movimiento no puede cargar ni dinamizar ese primer piso de trabajo; no puede atender integral y masivamente a las víctimas, pero puede potenciar y vincular a las víctimas, pero puede potenciar y vincular esos primeros pisos que dependen de la vitalidad de las sociedades civiles y de las víctimas en cada lugar. Entonces, aunque no logró resolver todos los desafíos, pienso que el Movimiento se mantiene en esa referencialidad, más cualitativa que cuantitativa. Sostiene la frescura de una visión ciudadana, no partidista, plural, distinta, crítica y propositiva (Villanueva, 2016: 123).

El documento fruto de las mesas en Ciudad Juárez del 10 de junio de 2011, y que Javier Sicilia rechazó, no es la raíz del quiebre

109 "Sucede que los grupos que se han solidarizado con el MPJD cubren casi la totalidad del espectro político: el EZLN, la Policía Comunitaria de Guerrero, representantes del pueblo de San Salvador Atenco, partidos socialistas, el Sindicato Mexicano de Electricistas, el activismo universitario, los partidarios del lopezobradorismo, diversas organizaciones no gubernamentales, agrupaciones religiosas, la ciudadanía solidaria y sin identificación ideológica ni partidista, y hasta organizaciones civiles de origen empresarial y en buena relación con el calderonismo (como Alto al Secuestro y Causa en Común)" (Suaste, 2017: 66).

del movimiento, sino la incomprensión de este tipo de acción colectiva por los diversos grupos que deseaban cargarle a aquél sus expectativas, porque con ello forzaban a establecer una identidad al mpjd que éste no podía tener. Así, al concentrarse menos en la articulación política que en la identidad beligerante, el resultado es el quiebre, la escisión y la primacía de los líderes como Javier Sicilia y Álvarez Icaza en detrimento de la pluralidad articulada.

De esta manera, sostengo que no se comprendió con suficiencia la dimensión normativa que estaba en la base de la acción política de este movimiento. Tampoco era, como se ha dicho, sólo "un movimiento de víctimas que apelaba al sentido humano y a la conciencia ética" (Alonso, 2015: 33), porque esto supone excluir el contenido político con el que el mpjd intentaba articular sus acciones: asediar al Estado para que pusiera un alto a la guerra desatada y de ahí proponer nuevas formas de socialización.

Al tomar el mpjd el rumbo que le imponen sus líderes —es decir, interlocución y cooperación con los poderes establecidos—, la cuestión de la articulación política se desvanece, las gramáticas de la justicia se debilitan y se transforman en proyectos legislativos, "políticas públicas" o demandas particulares. Entonces, el conflicto político, que tiene como contenido la disputa por el tipo de relaciones sociales en México, ya no transitará hacia el cuestionamiento de todo el orden social, por lo que el Estado derrota políticamente al movimiento. Ahora se puede entender por qué la acción política más radical que el movimiento contempló, la desobediencia civil, nunca fue realizada. Definitivamente, la decisión de no llevarla a cabo hasta agotar todas las instancias de cooperación con las autoridades, marcó el destino del mpjd (Suaste, 2017: 94).

Para terminar, es justo decir que, a pesar de todo, actualmente no se puede comprender el escenario de lucha moral, jurídica, política y social en el país sin tomar en cuenta la razón práctica del mpjd. Su lucha por el reconocimiento no sólo logró "visibilizar el horror y la magnitud de la guerra en el país; dignificar a las

víctimas en su identidad social e historia particular, organizarlas y consolarlas, convertirlas en sujetos sociales de derechos humanos, paz, verdad y justicia" (Ameglio, 2016: 115), sino también servir de base para el surgimiento de otras organizaciones constructoras de gramáticas de la justicia en México.

Qué duda cabe que el MPJD, como otros colectivos de México, "nos ha devuelto la dignidad" (Hope, 2016: 128), pero, en medio del terror de Estado y con un sacrificio considerable. Desde que se activó el movimiento, la ofensiva contra sus miembros fue despiadada,[110] por lo que, una vez disuelto, los diferentes liderazgos de las víctimas tomaron rumbos distintos por la urgencia que demandaba el aumento e intensidad de la guerra en todo el país. Esto generó el nacimiento por todo el territorio nacional de diversas organizaciones y colectivos de familiares de desaparecidos y víctimas de la violencia de Estado. Así, el MPJD había dejado una herencia materializada en la experiencia de llevar adelante diversas formas de luchas por el reconocimiento para presionar al poder político en lo concerniente a la búsqueda de verdad y justicia en el país. De ésta y otras herencias normativas se integraría el Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México.

110 "Es el caso de Pedro Leyva asesinado en Ostula, Michoacán en 2011; Nepomuceno Moreno, padre de un hijo desaparecido y asesinado en Hermosillo el mismo año; también en Ostula fue asesinado por paramilitares su líder Trinidad de la Cruz en presencia de compañeros del MPJD; asimismo fueron desaparecidos nuestros compañeros Eva Alarcón y Marcial Bautista, líderes de los Campesinos Ecologistas de la Sierra de Petatlán en Guerrero. La comunidad Purépecha de Cherán que se sumaron a la Caravana del Consuelo han sumado también varios muertos: Urbano Macías y Guadalupe Gerónimo; Ismael Solorio y Manuela Solís, fundadores de El Barzón-Chihuahua y compañeros del MPJD, fueron asesinados en 2012" (Sicilia y Vázquez, 2016: 34). Ninguno de estos casos fue resuelto por la autoridad.

# Capítulo VII
# Hacia el *Nunca Más* mexicano

## 7.1 La estructura global de la desaparición forzada

En marzo de 2015, alrededor de 35 colectivos que buscan a sus familiares desaparecidos se reunieron para compartir experiencias y dialogar sobre la construcción de agendas nacionales que incidieran en la lucha contra la desaparición de personas en México. De dichos encuentros surgió el Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México (MNDM)[111] que actualmente agrupa a más de setenta colectivos y organizaciones de familiares de víctimas de desaparición forzada en el país.[112]

El MNDM es una respuesta al saldo de la guerra de Felipe Calderón, quien heredó unos "200 mil muertos más que la Guerra Cristera de 1926 a 1929 y 50 mil desaparecidos más de los que dejaron las dictaduras de Chile o Argentina" (Canseco y Zavaleta, 2018: 16) o las guerras civiles de Guatemala y Perú, las cuales contabilizaron 45 mil y 21 mil personas desaparecidas, respectivamente (Crenzel, 2008: 198).[113] Es una realidad que el índice

111 En adelante MNDM.

112 <https://sinlasfamiliasno.org/>. En el momento de terminar la redacción de este libro, el MNDM lanzó una nueva página donde se modificaron algunos datos y se amplió la información: <https://movndmx.org//>.

113 Tan sólo en Ciudad Juárez, "después de la llegada del ejército y la policía federal el 28 de marzo de 2008, los asesinatos se incrementaron a más de 1,623 en 2008 (4.4 diarios), 2,754 en 2009 (7.5 diarios), 3,622 en 2010 (9.9 diarios) y finalmente con un descenso a 2,086 en 2011 (5.7 diarios). Así, ocurrieron en Ciudad Juárez al menos 10,085 de los asesinatos que arrojó la 'guerra contra las drogas' de Calderón. La cifra total de asesinatos en todo el país es exorbitante: 121,683 asesinatos registrados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía —más de cuatro veces el número de víctimas de la llamada "guerra sucia" de las dictaduras militares de Argentina en las décadas de 1970 y 1980— y casi treinta mil desaparecidos

de homicidios y violencia generalizada en el país aumentó con el despliegue del ejército por el gobierno de Calderón (Escalante, 2011) y no ha disminuido con la llegada del gobierno de Andrés López Obrador a la presidencia en 2018 (Dávila, 2019).

Desde 2009 numerosas familias y colectivos, ahora integrantes del MNDM, se movilizaron por su cuenta, y algunas alrededor del MPJD en 2011, para exigir la búsqueda de sus desaparecidos, pero con el transcurso de los años los agravios de este crimen se agudizaron. Tan sólo el Estado de Veracruz resultó ser un cementerio ilegal con dimensiones nacionales y las desapariciones forzadas en Xalapa, Boca del Río, Cosamaloapan, Coatzacoalcos, Tierra Blanca, Tres Valles, Emiliano Zapata o Papantla dejaron clara la complicidad entre las corporaciones policiacas y la delincuencia organizada (Canseco y Zavaleta, 2018: 95, 106).[114] Hasta el 30 de abril de 2018, según los datos del Registro Nacional de Datos de Personas Extraviadas o Desaparecidas (RNPED), en sólo cuatro estados del país se les perdió el rastro a más de 10 mil personas: 5,990 personas en Tamaulipas, 2,895 en Nuevo León, en Chihuahua a 2,186 y a 1,753 en Coahuila.

¿Cómo desaparece tanta gente sin que ninguna autoridad o institución del Estado se percate de ello? O, como bien se preguntan las madres del Colectivo Solecito a propósito de las fosas clandestinas en el Estado de Veracruz, "¿Cómo entierras a tanta gente, de esa forma, a esas profundidades, en un lugar urbano, adyacente al recinto portuario, el cual se supone que tiene vigilancia continua y está a escasos 20 minutos del centro de la ciudad, sin complicidad policial?" (Canseco y Zavaleta, 2018: 107).

Para evitar fragmentar las respuestas, estas preguntas hay que incorporarlas a un análisis estructural sobre el tema de la desaparición forzada y la impunidad, a partir de concebir estos fenóme-

registrados por la Secretaría de Gobernación" (Zavala, 2018: 52-53).

114 Para una información más puntual sobre el tema a nivel nacional, consúltese: <https://adondevanlosdesaparecidos.org/>.

nos en términos sistémicos y de escala global, es decir, estos dos fenómenos son parte sustancial de las guerras que crean los estados hegemónicos a los cuales se integran y responden los estados coloniales y periféricos.

El sistema mundo, dice Pilar Calveiro (2012), se ha organizado desde el centro de Europa y Estados Unidos para la producción capitalista mundial. Desde este sistema, el Estado, como centro de soberanía política que concentra el poder y la violencia, la racionalidad moderna que legitima, clasifica e instrumentaliza el conocimiento del mundo a través de la ciencia y la tecnología y la generalización de las dicotomías (Primer Mundo-Tercer Mundo; democracia-dictadura; público-privado; Estado-mercado), se imponen a los países colonizados. Esto quiere decir que en este sistema mundo se construyen modelos económicos, culturales o políticos que luego se aplican a las regiones subordinadas y dominadas. Pues bien, entre estos modelos importados están los modelos de represión, tales como el estado de excepción, los campos de concentración y exterminio y la desaparición forzada (Calveiro, 2012: 44).

El campo de concentración se institucionalizó en los llamados estados totalitarios, pero no ha dejado de existir. Guantánamo es el ejemplo actual de este esquema de exterminio (Calveiro, 2012: 105 y *ss*). Con respecto al estado de excepción, su uso es una realidad en casi todos los países. En no pocos, los estados suspenden garantías individuales *de facto* con el pretexto de otorgar seguridad a los ciudadanos en las llamadas "guerras" contra el terrorismo, las drogas o el crimen organizado, las cuales se articulan como violencias estatales en fase global.

En el caso de la desaparición forzada, según Amnistía Internacional (2010), más de ochenta estados en el mundo la practican. La mayoría de los gobiernos que recurren a ella, como Iraq, Rusia, Yemen, Nicaragua, Chad, El Salvador, Nepal o México, utilizan la bandera jurídica de la seguridad nacional, la lucha contra el terrorismo o la guerra contra el narcotráfico. En casi todos

los casos, las desapariciones forzadas son un fenómeno de impunidad. Por ejemplo, "quince años después de terminada la guerra en Bosnia Herzegovina, entre 10,000 y 12,000 personas siguen en paradero desconocido, y sus victimarios siguen gozando de impunidad. En Nepal, seguían sin investigarse los casos de más de 1,300 personas que fueron detenidas y sometidas a desaparición forzada durante el conflicto que sufrió el país entre 1996 y 2006. Tampoco el gobierno de El Salvador ha puesto en marcha medidas para resolver los 2,270 casos de desapariciones forzadas llevadas a cabo durante el conflicto interno en la década de los 80" (Amnistía Internacional, 2010), y en España más de 114,000 personas fueron víctimas de desaparición forzada tanto durante la Guerra Civil como durante el franquismo (Ferrándiz, 2010: 167), sin que haya un solo juicio al respecto.

En América Latina, la desaparición forzada es una práctica sistemática y generalizada. Comenzó en "Guatemala en 1962 y, en las décadas siguientes, el método se extendió a El Salvador, Chile, Uruguay, Argentina, Brasil, Colombia, Perú, Honduras, Bolivia, Haití y México" (Alflen, 2009: 41). En el continente, al igual que en el resto del mundo, es un modelo estatal de violencia sistemática justificado en la retórica de la guerra contra la subversión, el comunismo, el terrorismo o el narcotráfico. Su modo de operar abarca el secuestro, la creación de centros clandestinos de detención, la tortura y la desinformación pública y particular (Meini, 2009; Malarino, 2009; Guzmán, 2009; Alflen, 2009; Hunt, 2009: 214). El agravio que ocasiona es radical, pues no sólo lesiona o maltrata el ámbito físico-psíquico de la víctima, sino que, además de despojarla de su identidad y de todos sus derechos, incluidos los de su familia, este crimen de lesa humanidad afecta a la comunidad en su conjunto al obstruir los mecanismos de administración de justicia, debido a la imposibilidad de reconstrucción de la verdad histórico-social una vez que las instituciones bloquean los recursos jurídicos e información a las víctimas (Ambos y Böhm, 2009: 245).

Ambos y Böhm (2009) tienen razón cuando afirman que la desaparición forzada debe entenderse como un delito de Estado, porque sólo éste o particulares que actúan con su autorización, apoyo o aquiescencia pueden ser sus autores. Esto es así porque para llevar a cabo este crimen, se requiere de acciones coordinadas en las que participe alguna instancia gubernamental, sean éstas de seguridad pública, salud, ministerios públicos, instituciones forenses, cementerios o cuarteles militares.

Además, la desaparición es un crimen que se define como tal luego que las instancias del Estado encargadas de impartir justicia incumplen su deber de informar a las víctimas de los medios y procesos jurídicos a los que tienen derecho para conocer el paradero de sus familiares. De esta manera, el delito es permanente o continúa siendo ejecutado si se incumple con el deber de información (Ambos y Böhm, 2009: 249).

Todo esto quiere decir que, como modelo de represión de Estado, la desaparición forzada debe entenderse a escala global y combatirse en esos mismos términos. No es casualidad que el repudio a dicho delito iniciara en el plano internacional en los años noventa con la Declaración de Naciones Unidas sobre la Protección de todas las Personas contra las Desapariciones Forzadas.[115] La descripción de dicho delito por Naciones Unidas refiere a la participación de alguna otra forma en aquél por agentes gubernamentales de cualquier sector o nivel o por particulares que actúan con apoyo directo o indirecto del Estado. Esta descripción hace énfasis en la negativa del Estado por reconocer la desaparición de personas y a ofrecer a los familiares de las víctimas la protección de la ley (Ambos y Böhm, 2009: 219).

115 Quien nombró por primera vez la desaparición forzada como concepto de violencia de Estado no fueron los organismos de derechos humanos, sino un miembro de la junta dictatorial argentina: general Jorge Videla. En 1977, en conferencia de prensa expresó: “En toda guerra hay personas que sobreviven, otras que quedan incapacitadas, otras que mueren y otras que desaparecen”, las que desaparecen, dijo, son porque se pasan clandestinamente a las filas de la subversión, “o por exceso de represión” (Crenzel, 2008: 37).

La descripción sobre la desaparición forzada que posteriormente realizó la Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas (1994) también señala al Estado como principal ejecutor. Si lo hacen particulares, siempre es con "la autorización, el apoyo o la aquiescencia del Estado, seguida de la falta de información o de la negativa a reconocer dicha privación de libertad o de informar sobre el paradero de la persona, con lo cual se impide el ejercicio de los recursos legales y de las garantías procesales pertinentes" (Ambos y Böhm, 2009: 220).

Sin embargo, aunque algunos países, como Argentina (Malarino, 2009: 7), han incorporado este delito a su ordenamiento jurídico según el derecho internacional, otros no lo han hecho. Está el caso de Brasil, cuyos gobiernos se han negado a aceptar el terrorismo de Estado (Alflen, 2009: 43) o Chile, que permanece sin ratificarlo ni lo ha incorporado a su ordenamiento interno, a pesar de contar con numerosas evidencias de que, en tiempos de la dictadura de Augusto Pinochet, la desaparición forzada fue una práctica de Estado.

En el caso de México, aunque ya existe una Ley General en Materia de Desaparición Forzada de Personas, Desaparición Cometida por Particulares y del Sistema Nacional de Búsqueda de Personas, aún no se asume el delito como crimen de Estado o de lesa humanidad. No existe el reconocimiento por ningún gobierno, incluido el actual, de este modelo de represión. En el presente, se sigue alimentando la narrativa del enemigo de la sociedad: el narcotráfico. Sobre este punto, Fernando Escalante documentó que entre 2007 y 2012 la prensa mexicana dio cuenta de masacres, asesinatos y enfrentamientos en el país, dando por sentado que tanto las víctimas como sus verdugos estaban "involucrados con miembros del crimen organizado" (Escalante, 2012: 40). Fue en ese periodo en que el relato de la "guerra entre cárteles" invisibilizó el contexto de la creciente violencia en México, se criminalizó a las víctimas y el Estado quedó sin responsabilidad (Escalante, 2012: 48). De esta ma-

nera, la desaparición forzada quedó relegada a un simple "ajuste de cuentas entre cárteles".

Es verdad que en México existe disputa por territorios, el control de la producción y el comercio de drogas, pero no es un asunto exclusivo del llamado "crimen organizado", pues en él está involucrado de alguna forma el Estado y particulares como la denominada iniciativa empresarial. Además, no es una simple disputa por drogas entre "hombres malos" sino una auténtica competencia capitalista por los bosques, el agua, los corredores industriales-turísticos o por el gas de pizarra o *shale gas* que se encuentra atrapado en los sedimentos de esquisto de la cuarta reserva mundial ubicada en los estados, casualmente, más violentos del país, como Nuevo León, Coahuila, Tamaulipas y el norte de Veracruz (Mastrogiovanni, 2016: 34), territorios donde tanto el Estado, algunos empresarios nacionales y extranjeros (Calderón y Corona, 2014) o la delincuencia, como el llamado Cártel del Golfo o los Zetas,[116] buscan alianzas para explotar los yacimientos de esquisto.

Es sabido que los megaproyectos mineros, turísticos o energéticos generan, no sólo destrucción del medio ambiente, sino también un alto nivel de violencia contra los pobladores que habitan zonas donde se encuentra el destino de los megaproyectos. Por lo regular, cuando las personas se oponen a este tipo de actividades que distorsionan y arriesgan su vida, la violencia de Estado se exacerba con mayor intensidad expresándose en asesinatos a líderes de las comunidades en resistencia, el desplazamiento de pueblos o la desaparición forzada de personas. Pero esta violencia no es sólo contra grupos que se oponen a los megaproyectos, también alcanza a la población en general, puesto que en ella "los daños colaterales" son parte de su perversión, porque sembrar el terror

116 "[…], grupo paramilitar que se constituyó a partir de cuerpos especiales del ejército mexicano, gente que venía del Grupo Aeromóvil de Fuerzas Especiales (GAFE), de la Brigada de Fusileros Paracaidistas (BFP), así como del Grupo Anfibio de Fuerzas Especiales (GANFE), entre otros" (Mastrogiovanni, 2016: 34).

en la población forma parte de la estrategia que favorece los intereses de empresas transnacionales para despoblar territorios inmensos, ricos en hidrocarburos, minerales y agua (Dawn, 2014: 16; Mastrogiovanni, 2016: 160; Zavala, 2018: 22).

Con todos estos elementos, podemos afirmar que la desaparición forzada en México es parte del modelo de represión que usan los estados, sea para eliminar a sus opositores o establecer las condiciones óptimas de lo que Karl Marx denominó "la acumulación originaria". Así, la llamada "guerra contra las drogas" no sería más que un "nombre público de estrechas políticas para el desplazamiento de comunidades enteras y la apropiación y explotación de recursos naturales que de otro modo permanecerían inalcanzables para el capital nacional y transnacional" (Zavala, 2018: 23).

De esta manera, seguir la narrativa oficial de que la disputa entre cárteles es la causa de la violencia en México significa no comprender la naturaleza de la desaparición forzada, al perder de vista a dicho modelo y sus efectos. Esto es, al seguir ese discurso, la academia y el periodismo de nota roja "posiciona al crimen organizado como un enemigo que permanentemente desafía la dimensión soberana del Estado con la amenaza latente de construir un interregno pospolítico" (Zavala, 2018: 40). El resultado es la deshistorización y despolitización del contexto de la violencia de Estado en México. Para las víctimas y la población en general, el resultado es más grave porque el principal responsable de la desaparición forzada queda impune y libre de culpa, luego de que se le asigna una figura de debilidad: Estado fallido. Entonces, "no comprender o no aceptar esta afirmación nos impide articular una crítica efectiva del poder oficial, cuya brutalidad criminal se esconde en la falsa narrativa de los cárteles y su supuesto reino sin fin" (Zavala, 2018: 45).

Las organizaciones criminales existen, pero siempre dominadas y subordinadas a la soberanía del Estado y a su modelo de represión utilizado según los contextos. Por ejemplo, en la década de los años sesenta y setenta, el Estado mexicano practicó

la desaparición forzada contra grupos políticos organizados en el campo y la ciudad, cuya acción amenazaba el proyecto hegemónico sostenido desde el Partido Revolucionario Institucional (pri), pero, desde los años noventa, tiene una agenda securitaria que responde a la influencia de la hegemonía estadounidense, la cual tipificó el tráfico de drogas como una amenaza para la seguridad nacional (Astorga, 2007) y, a partir de 2001, el terrorismo como el enemigo del siglo xxi.

En efecto, en la última década, tras los sucesos del 11 de septiembre de 2001 ocurridos en el World Trade Center de Nueva York y el Pentágono, en Washington, la mayoría de los estados y sus ejércitos ajustaron su concepto de seguridad entendido como defensa de las amenazas internas y externas a su dominio. A las amenazas del viejo enemigo comunista y la subversión interna incorporaron la del terrorismo y el crimen organizado. La estrategia que han seguido es la militarización de territorios y fronteras, las reformas a los códigos penales para endurecer los castigos y la conformación de estados policiales, cuya consecuencia fue una creciente violación a los derechos humanos a escala internacional.

En México, este modelo de seguridad adquirió más presencia desde el año 2006 en la llamada "Guerra contra el narcotráfico". Las consecuencias de este modelo han sido desastrosas en todos sus aspectos, pero principalmente en la lacerante herida de tener en nuestro país a más de 40 mil personas desaparecidas y una constante violación a los derechos humanos por policías y militares. A pesar de esta evidencia, el actual gobierno reforzó este modelo con la creación de la Guardia Nacional.

Además de otros elementos estructurales, estas consecuencias negativas se explican por el sentido que tiene la idea de seguridad que practican los estados. El contenido de esa noción es de orden policial y coercitivo, por lo que su práctica siempre es violenta. Está vinculada a la idea hobbesiana de seguridad estatal y al concepto weberiano de que el Estado debe tener el monopolio legítimo de la violencia.

Ésta es la razón por la cual, cuando se quiere plasmar este contenido en términos normativos o jurídicos, por lo común se entiende el derecho o la norma derivada de ahí, como órdenes emanadas por amenazas. Asimismo, el llamado Estado de derecho se entiende en los términos del viejo positivismo jurídico que privilegia el sentido del Derecho en términos de seguridad y no de justicia y de paz con dignidad.

> Esta transformación en materia de seguridad produjo [en México] dos efectos de importancia radical: primero, permitió la despolitización de los conflictos domésticos inmediatos como la marcada desigualdad económica y social, la endémica corrupción oficial o la creación de fortunas privadas como resultado de la política neoliberal; y segundo, hizo virar el discurso oficial hacia las supuestas emergencias permanentes y sin coordenadas políticas específicas del crimen organizado. El narco se convirtió entonces en un objeto primario de la seguridad nacional: un enemigo permanente, sin objetivos políticos reales, y sólo interesado en su dominio económico por medio de la ilegalidad y la violencia. De ese modo, el Estado convenientemente dejó de reconocer la especificidad política de los movimientos de oposición y resistencia para en cambio construir y diseminar discursos de seguridad nacional sobre el crimen organizado que supuestamente amenaza a la sociedad civil en general y ya no sólo a la élite gobernante. Dicho de modo más directo: para dejar de considerar como relevantes los reclamos políticos, el Estado articuló una estrategia sin contenido político alrededor del tema de la seguridad nacional (Zavala, 2018: 51).

Contrario a la narrativa oficial, la desaparición forzada en México no es un delito más entre lo muchos ya existentes, sino un modelo de represión estatal con dimensiones globales. Está inscrita en contextos de violencia política o en escenarios de negocios de la droga u otros “recursos del capitalismo” en la que participan políticos, jefes de policía, el ejército, agencias de seguridad y empresarios formados en Harvard y Yale (Watt y Zepeda, 2012;

Dawn, 2014: 221). En todos los lugares donde se practica, responde a intereses geopolíticos específicos traducidos en eufemismos políticos o jurídicos como amenaza a la seguridad nacional, riesgo de gobernanza o guerra entre cárteles. Pero, como bien afirma Gabriel Gatti, la desaparición forzada de personas es un dispositivo estatal cuya maquinaria es capaz de separar la relación entre las personas y la comunidad una vez que borra a los desaparecidos del "contrato social" sancionado por el Estado (Gatti, 2011: 527-528).

## 7.2 Nuestros desaparecidos en México y la incansable lucha contra el olvido

Es en este contexto global de desaparición forzada en que las integrantes del MNDM han generado un aprendizaje social que no puede pasar inadvertido. Han logrado comprender que la dinámica jurídica del Estado mexicano ha sido limitar la tragedia de las y los desaparecidos a una cuestión particular y por todas partes la han rechazado. Con su incansable batalla han logrado traducir su lucha moral en términos jurídicos y, por tanto, políticos. Ésta es una lucha por el reconocimiento en el sentido de lograr la eticidad; esto es, que en la base de las relaciones sociales los sujetos se descubran en libertad una vez que se han conformado en la convivencia común, la cual permite desarrollar los principios generales de la justicia.

El Estado, al querer particularizar los delitos —en este caso la desaparición forzada— y al pretender atenderlos bajo consideraciones jurídicas del Derecho subjetivo o del valor de la libertad negativa, se aleja de la noción de eticidad, al promover el aislamiento de las víctimas en procesos individuales basados en una concepción atomista de los derechos naturales, la cual genera distorsiones en la autocomprensión práctica de los sujetos. Por el contrario, el reconocimiento posibilita la creación de instituciones que generan un comportamiento normado que capacita a los

actores a entenderse mutuamente en el marco de una voluntad de verdad, justicia y libertad social.

En sus constantes reuniones y diálogos, las familias de las y los desaparecidos han generado reflexiones y conocimientos no sólo para comprender el fondo la desaparición forzada, sino para sentar las bases de un sistema de eticidad en México. Contra la maquinaria de muerte del Estado han puesto la búsqueda de vida, sobre todo la de sus seres queridos, a base de gramáticas del reconocimiento, las cuales son auténticas gramáticas por la justicia. La travesía ha sido difícil. Han tenido que lidiar no sólo con los obstáculos gubernamentales sino también con las contradicciones internas del movimiento y el tipo de alianzas que tejen en su meta por buscar y encontrar a sus familiares, contribuir en los procesos jurídicos para enjuiciar a los responsables y generar una política de la memoria que garantice que estos crímenes no se repitan.

Lo que las une de manera inmediata es el sufrimiento y agravio compartidos, además de la nula respuesta de las autoridades, así como el contexto en que suceden las desapariciones en apariencia lejos de los factores de riesgo: después de ir de compras, al cine, con amigos, etcétera (Centro de Colaboración Cívica, 2018: 39). Los límites de las familias los identifica: en un principio, un desconocimiento del Derecho mexicano, especialmente en materia penal, derechos humanos, sobre todo de las víctimas, falta de recursos financieros y de un análisis sobre el contexto de la desaparición forzada en México (Centro de Colaboración Cívica, 2018: 18). Todos estos desafíos han sido sorteados a partir de su organización y diálogo constante.

Integrantes del mndm narran por cuenta propia parte de este camino. En el libro *El Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México y su camino hacia la incidencia legislativa. La siembra colectiva, una apuesta por la esperanza* (2018) cuentan ellos que las primeras articulaciones de los colectivos de familias de personas desaparecidas en México comenzó en 2009, principalmente en

el norte del país como Nuevo León, Chihuahua y Coahuila. No pocos de estos colectivos se destacan por realizar búsquedas sistemáticas en campo para encontrar a sus familiares; después, esta práctica se multiplica por todo el país. Luego, en 2011, con el surgimiento del MPJD y, en el mismo año, con la visita a México del Grupo de Trabajo sobre Desapariciones Forzadas o Involuntarias de la ONU, el cual concluye en su informe que el Estado mexicano "no tiene la voluntad o es incapaz de realizar investigaciones efectivas en casos de desapariciones forzadas" (Grupo de Trabajo, 2013: 33), los colectivos trabajan para elaborar recomendaciones en la materia para impulsar la tipificación del delito de desaparición de personas en el sistema jurídico mexicano (Centro de Colaboración Cívica, 2018: 19).

Derivado de las conclusiones del Informe del Grupo de Trabajo de la ONU, en el sentido de que el Estado mexicano debe trabajar para hacer efectivos los derechos a la verdad, a la justicia y a la reparación de todas las víctimas de desaparición forzada, numerosos colectivos de familias han hallado una ruta crítica para construir una herramienta jurídica en favor de su causa. El Grupo de Trabajo ha recomendado que el delito de desaparición forzada sea incluido en los códigos penales de todas las entidades federativas con plena armonía a lo establecido en los instrumentos internacionales de derechos humanos, así como el establecimiento de un programa nacional de búsqueda de personas que cuente con un protocolo de acción inmediata. De esta manera, tipificar el delito de la desaparición forzada y contar con un sistema nacional de búsqueda sería el principio objetivo para garantizar el derecho a la reparación integral a las víctimas de desaparición forzada en México (Grupo de Trabajo, 2013: 13).

Con el tiempo, los familiares de desaparecidos y organizaciones defensoras de derechos humanos comienzan a llevar a cabo Encuentros Nacionales Contra la Desaparición Forzada y trabajar diversas herramientas para enfrentar esta violencia estatal. En esos espacios de diálogo, se gesta un aprendizaje personal y social.

No sólo trabajan sus emociones, lo que les permite redireccionar sus vidas particulares, también comparten capacidades, experiencias y conocimientos que, poco a poco, se convierte en un lugar común de aprendizaje y de reflexión al interior del movimiento.

Posteriormente, el contexto de la desaparición de 43 estudiantes de la Normal Rural de Ayotzinapa en 2014, permitió que el tema se extendiera por todo el territorio nacional a través de la prensa nacional e internacional, la cual estaba a la espera del informe final del Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (giei) de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos que había llegado a México a apoyar en este caso.

Luego, en octubre de 2015, las recomendaciones del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, en las que se destacan la de crear una oficina especializada de alto nivel de la Procuraduría General de la República (pgr) para que la tortura, ejecuciones extrajudiciales y desapariciones forzadas en el país fuesen investigadas y sancionadas de acuerdo con las normativas internacionales de derechos humanos, fortalece la ruta de los colectivos de familias que, para ese año, se conforman como mndm.

Esta coyuntura —esto es, la recomendación internacional e institucional al Estado mexicano y el contexto de la exigencia para enfrentar el tema de la desaparición forzada en el país— abre el espacio de encuentro que reúne a colectivos de familias de todo el territorio nacional, los cuales, de abril a mayo de 2015, decidieron, por primera vez, construir una estrategia común en torno al problema de la desaparición de personas en México (González Saravia, 2018).

Este despliegue colectivo de las familias, cambió de manera significativa la narrativa sobre la desaparición de personas en México. Hablar de sus desaparecidos, contar sus historias y evidenciar los miles de casos que están ocurriendo sistemáticamente en todo el país, es clave para desplazar la narrativa oficial de situar el problema en "un ajuste de cuentas entre cárteles". En una pa-

labra, al situar a las personas desaparecidas y a sus familias en el centro de la discusión, comenzó una lucha contra la estigmatización y el olvido de las víctimas por el Estado. Además, en términos formales, los colectivos de familias agrupados en el mndm se consolidaron como un actor colectivo capaz de posicionar en la agenda gubernamental un debate nacional sobre la desaparición forzada en el país.

Como lo expresan las propias familias en el documento *El Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México y su camino hacia la incidencia legislativa* (2018), la resignificación del dolor fue clave para empoderar el movimiento y para transformar la desesperanza y el dolor en exigencias y en acciones concretas. Las familias, a través de su lucha, logran no sin dificultad el reconocimiento de sus derechos como un sujeto colectivo agraviado por un delito sistemático y llevado a cabo en complicidad con las instituciones del Estado.

El nacimiento del mndm tiene una particularidad: se trata de un nuevo sujeto político frente al Estado en un escenario por demás complicado. Ésta es la razón por la cual el movimiento ha evitado la confrontación sin que ello haya significado claudicar en sus demandas. Su acción colectiva es en todo momento defensiva, porque se saben en desventaja frente a una maquinaria que ha desaparecido a miles de personas. Aun así, exigen reconocimiento como sujeto de derechos a través de marchas, campañas de comunicación, recolección de firmas y denuncia internacional.

Además, llevar adelante la agenda sobre el tema que se han propuesto no ha sido una tarea fácil. Se trata de construir el diálogo y la negociación en los distintos niveles donde se encuentran los actores involucrados, primero, al interior del mndm para consensuar todos los procesos en función de los estándares de Derechos Humanos, y luego con las comisiones del Senado de la República para llevar los acuerdos ante el gobierno federal.

En todos los niveles se encuentran con tensiones que hay que sortear. Por ejemplo, en el caso de los actores institucionales, exis-

ten diferentes grados de convicción y compromiso con el proceso iniciado por el MNDM por colocar los contenidos fundamentales en la agenda sobre la desaparición forzada en México. A diferencia de la Comisión de Derechos Humanos del Senado, presidida entonces por la senadora Angélica Peña, la Secretaría de Derechos Humanos de la Secretaría de Gobernación, la Oficina del Alto Comisionado de la ONU o el Comité Internacional de la Cruz Roja, donde existía consenso en incorporar a las familias en toda la construcción del camino legislativo para crear un marco legal en materia de desaparición de personas, las actitudes de los consejeros jurídicos de la Secretaría de Gobernación se mostraban más distantes y calculadores, cosa que incidía a la hora de establecer acuerdos en las negociaciones (González Saravia, 2018).

Al interior del movimiento las complicaciones surgieron en la "organización entre las tareas de la incidencia legislativa y aquellas propias a la organización y articulación del movimiento (Centro de Colaboración Cívica, 2018: 50). Lograr el equilibrio entre las familias que se orientaban más por la búsqueda en campo y quienes planteaban la necesidad de participar activamente en la construcción de un marco legal para el caso de la desaparición de personas, representó un reto para el movimiento.

Por sí mismo, el pluralismo natural del MNDM representa un desafío al formalismo de la representación, porque si bien ésta funciona para mantener interlocución con las autoridades gubernamentales, pierde eficacia a la hora de integrar las diversas experiencias y voces de todo el país. Internamente es un proceso complejo, porque existen liderazgos diversos, poca formación jurídica, política y de organización. Entonces, es la claridad en torno a la identidad de ser familiares de desaparecidos lo que facilita el proceso organizativo, pero, a costa de distanciarse de otras agendas de mayor confrontación con el Estado (González Saravia, 2018).

Esto es así porque este sujeto político en construcción tiene su base en las familias, madres que todos los días salen al campo

a buscar a sus desaparecidos, que se encuentran con hallazgos de terror y tienen que lidiar con situaciones de sufrimiento y emocionales. Aquí no hay mucho margen para la configuración de estrategias contenciosas que presionen al Estado a reconocer su responsabilidad en el crimen de la desaparición forzada en el país.

De ahí que, aun cuando se asume que los actores principales en esta trama son las familias, se requieren mediaciones psicosociales, jurídicas, políticas, institucionales y de infraestructura. Ésa es la tarea que tanto el Equipo de Facilitación[117] y el Equipo Técnico[118] del MNDM realizan al interior del movimiento. Se acompaña a personas que hacen búsquedas cotidianas de sus familiares en campo y que se exponen a un riesgo muy alto a su integridad. Al realizar tareas de búsqueda y enfrentar diariamente a fiscales, ministerios públicos, oficiales o autoridades, es la manera como estas familias exigen una respuesta concreta del Estado (González Saravia, 2018)

Este tipo de dificultades y tensiones propició seguir una ruta en la lucha del MNDM. Se decide, aun con las limitaciones, trazar un camino para la incidencia legislativa, cuyo resultado sería la Ley General en Materia de Desaparición Forzada de Personas, Desaparición Cometida por Particulares y del Sistema Nacional de Búsqueda de Personas. Eso significa que, por lo menos, dos grupos no acompañan este proceso: quienes deciden seguir en la búsqueda de sus familiares en campo y los que apuestan por una exigencia política directa con el Estado.

117 Integrado por el Centro de Colaboración Cívica, Centro de Derechos Humanos Fray Juan de Larios, FUNDAR, Centro de Análisis e Investigación A.C., SERAPAZ Servicios y Asesoría para la Paz (Centro de Colaboración Cívica, 2018: 21).

118 Conformado por el Centro de Derechos Humanos de la Montaña, Tlachinollan, A.C., Centro de Derechos Humanos de las Mujeres (CEDEHM), Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, A.C., Centro Diocesano para los Derechos Humanos Fray Juan de Larios, Comisión Mexicana para la Defensa y Promoción de los Derechos Humanos, FUNDAR, Centro de Análisis e Investigación, i(dh)eas, Litigio Estratégico en Derechos Humanos, A.C., entre otros (Centro de Colaboración Cívica, 2018: 21).

En medio de todo ello, el MNDM plantea un horizonte donde la posibilidad de enfrentar la desaparición forzada en México está en una dimensión normativa con pretensiones de mayor alcance. En su exigencia de verdad y justicia al Estado no están dispuestas a desempeñar un papel en un piso menor de la lucha política. Se trata de empujar una ley general e implementarla en todo el país para desde ahí establecer la principal demanda de los colectivos: la búsqueda de sus familiares (González Saravia, 2018).

Esta demanda representa un principio moral contra el olvido. Comienza con un carácter particular, el dolor y el sufrimiento de una madre, una hermana o un primo. Luego, con el despliegue de las subjetividades de las víctimas, sus encuentros, diálogos y experiencias el carácter particular de su agravio se torna colectivo. Primero, se arman de valor para luchar contra el estigma social de "en algo andaban" y lograr un reconocimiento de sus derechos como sujetos agraviados por el Estado, y después con entereza se articulan para formalmente comenzar a sentar las bases para que *nunca más* en México desaparezca persona alguna.

Es verdad, el MNDM ha otorgado mayor peso al sentido humanitario de su reclamo y con ello se distancia de la agenda de otras víctimas mucho más politizadas. Pero estas reservas tienen una base moral, su diferencia de fondo la establece la urgencia de hacer efectiva la búsqueda de las personas desaparecidas, o sea, la lucha contra el olvido de sus familiares comienza con evitar perder tiempo en actividades diferentes a la acción de encontrar a quienes fueron desaparecidos, porque en su infinito dolor, esperar siquiera un día en el contexto de terror de Estado, es demasiado tarde.

## 7.3 Mañana es mucho tiempo: impulsar la Ley contra la Desaparición Forzada

Luego que los colectivos de familias concentran su atención en la búsqueda sistemática de campo para encontrar a sus desapare-

cidos, el MNDM decidió incidir en términos formales en la construcción legislativa de un marco jurídico que otorgara certeza y protección a los colectivos para que jurídicamente participen en labores de investigación y búsqueda de sus seres queridos.

En abril de 2015 se planteó trabajar de manera colectiva en una ley general sobre desaparición forzada e impulsar una reforma constitucional que permitiría hacer viable que el congreso legislara en torno a la agenda de derechos humanos, no solamente contra la desaparición sino también contra la tortura y desplazamiento forzado. Entonces se van articulando dos actores políticos: por un lado, los familiares y, por otro, el movimiento de derechos humanos u organizaciones del movimiento de derechos humanos que habían estado ausentes (González Saravia, 2018; Centro de Colaboración Cívica, 2018: 21).

En concreto, se trata de la reforma constitucional al Artículo 73, fracción XXI, inciso a, que faculta al Congreso de la Unión a expedir "las leyes generales en materias de secuestro y trata de personas, que establezcan como mínimo, los tipos penales y sus sanciones. Las leyes generales contemplarán también la distribución de competencias y las formas de coordinación entre la federación, las entidades federativas, el Distrito Federal y los municipios".[119] Con este marco constitucional, iniciaba la ruta metodológica jurídica del MNDM para incidir en materia de desaparición forzada en México.

En ese mismo tenor, se aprovecha la coyuntura que genera el caso de los 43 estudiantes de Ayotzinapa y la presión de los organismos internacionales al Estado mexicano en materia de derechos humanos.

> Entre los meses de junio y septiembre de 2015 se genera un gran proceso de consulta en la base de estos Colectivos a partir de reuniones regionales en las que se va construyendo el proceso básico, no de una ley sino de un documento con lineamientos muy pre-

119 <http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5317162&fecha=08/10/2013>.

cisos sobre lo que versará la propuesta del MNDM a las instancias gubernamentales (González Saravia, 2018).

Se realizaron entonces cuatro conversatorios regionales, en el Occidente, Centro, Sur y Norte del país, este último bajo el liderazgo de colectivos de familias y organizaciones de los estados del norte del país; y dos conversatorios temáticos, uno sobre personas migrantes desaparecidas en México y otro sobre las desapariciones de la "guerra sucia" (Centro de Colaboración Cívica, 2018: 22).

Finalmente, el 9 de septiembre del mismo año, se entregó formalmente un esquema de diálogo institucional con el que se iniciarían los trabajos para llevar adelante la ley. Se trata de un documento donde se encuentran "elementos esenciales para la elaboración de la ley general sobre personas desaparecidas en México". La entrega fue hecha pública en el Museo de la Ciudad de México. Ahí los colectivos agrupados en el MNDM exigieron que "la ley de desapariciones sea por, con y para las familias". De entrada, afirmaron que "una legislación sobre desaparición forzada y desaparición por particulares no es la solución al problema, pero confiamos en que dicha norma dé más y mejores herramientas para encontrar a nuestros desaparecidos" (Olivares, Gómez y Ballinas, 2015: 7). Después se dirigieron al senado a hacer una entrega formal; hubo una recepción con la mesa directiva del senado, y, al día siguiente, se hizo una entrega con la mesa directiva de la cámara de diputados (González Saravia, 2018).

Este paso formal evidenciaba que la estrategia del MNDM avanzaba, pero no tan aprisa como las familias esperaban. Por esta razón, diversos colectivos, muchos de ellos integrados en la Brigada Nacional de Búsqueda de Personas Desparecidas,[120] intensificaron su búsqueda en campo con lo que demostraron que el tema de las desapariciones forzadas en México no es un problema limitado al formalismo jurídico.

120 Véase <https://brigadanacionaldebusquedamx.wordpress.com/quienes-somos/>.

> Había al menos 18 experiencias de búsqueda en campo en todo el país que cambiaron la energía y la dinámica en torno al trabajo sobre desaparición. Fue entonces que en los primeros meses del 2016 se organizaron audiencias públicas regionales para volver a los Colectivos y preguntar cuál era la ruta que debía tomar el MNDM (González Saravia, 2018).

La respuesta fue contundente: la búsqueda de sus familiares.

> Así surgió la necesidad de una Comisión Nacional de Búsqueda, cuyo diseño, naturaleza y características serían más adelante materia de complejas negociaciones con autoridades legislativas y ejecutivas federales (Centro de Colaboración Cívica, 2018: 27).

El mensaje era claro: el camino formal hacia la construcción de una ley general sobre desaparición de personas debía estar asociado a la necesidad de las familias por participar en las labores de investigación y búsqueda de sus desaparecidos. Éste fue el motivo de la campaña que lanzó el MNDM "SinLasFamiliasNo", cuyo objetivo era volver a colocar a las víctimas en el centro del debate.

Pero esta presión al Estado mexicano tuvo repercusiones, no sólo en el sentido de lo que el MNDM tuvo que ceder ante el Estado para lograr la promulgación de la ley (González Saravia, 2018; Centro de Colaboración Cívica, 2018: 30) sino respecto de su orientación, al enmarcarse en términos humanitarios, de crisis de derechos humanos, de política pública, distante de lo que fue el MPJD y la actual lucha social de las madres y padres de los 43 estudiantes de Ayotzinapa, para los cuales el principal responsable de este crimen es el Estado.

En efecto, el 27 de abril de 2017, el Senado de la República votó en el pleno a favor del dictamen de la ley, el 12 de octubre del mismo año su aprobación y el 16 de noviembre su promulgación como Ley General en Materia de Desaparición Forzada de Personas, Desaparición Cometida por Particulares y del Sistema Nacional de Búsqueda de Personas.[121] En medio de sentimientos

121 En adelante "La Ley".

encontrados, integrantes del mndm expresaron que "La Ley" era sólo una herramienta para esta lucha contra las desapariciones en México, porque, paradójicamente, en medio de todo este proceso de acción colectiva, se continúa padeciendo semejante crimen (Centro de Colaboración Cívica, 2018: 35).

Pero esta gramática de la justicia materializada en "La Ley", fruto de una lucha por el reconocimiento, se incorporaba como instrumento del mndm para la protección a quienes continúan en campo buscando a sus familiares. En lo que respecta a su decreto, "las familias tienen perfectamente claro que tuvieron que ceder, particularmente en el diseño de la Comisión de búsqueda, en el tema de la responsabilidad sobre todo en los mandos jerárquicos por toda la colusión que existe en el tema de desaparición y en alguna parte, referido a derechos humanos" (González Saravia, 2018). Pero impedir que el proceso avanzara significaba dejar sin protección jurídica a las familias en campo, arriesgarse a que un consenso, como el que logró el mndm con la mayoría de los colectivos, no volviera a presentarse y se desplazara el eje fundamental de la participación de las familias en todo el proceso.

Comprender la urgencia en que se gesta "La Ley" en México, pasa por situarse en el contexto. El país no se encuentra en la transición de un régimen político a otro, por lo que no existen condiciones para pensar en una justicia transicional y la estructura procesal de una justicia retroactiva. El actual régimen es el principal factor de las desapariciones, feminicidios, crímenes a defensores de derechos humanos, jóvenes y periodistas, por lo que el trabajo del mndm, su razón comunicativa y su aprendizaje jurídica-moral, se sitúa en estas condiciones en las cuales lo más importante es la posibilidad de rescatar la vida de las familias; de ahí la necesidad de sistematizar la búsqueda inmediata.

La base moral para el derecho a la verdad, la justicia o la reparación del daño, pasa, en un contexto de violencia de Estado como el mexicano, por conquistar el derecho a la protección y a ser buscado. Por ello, el mndm ejerce la crítica a los agravios del

Estado mexicano exigiendo la participación de las familias en la construcción de “La Ley” y la sistematización de las búsquedas como quedó asentado en su Artículo 2, fracción VII. Esto, de alguna manera, incide en la corrección de las instituciones de justicia en México, las cuales tienen a la impunidad como norma no oficial.

Así, con la urgencia del MNDM de contar con una norma contra la desaparición forzada, se crea un modelo de justicia en el que la ruta crítica se basa en la razón práctica del agraviado, quien desencadena una serie de razones y argumentos que demandan ser escuchados, incorporados en la vida institucional. Esto es lo que no debe pasar inadvertido. Significa sentar las bases donde las relaciones sociales pasan por una acción normativa de dignidad y estima, las cuales forman parte sustantiva de la dinámica social de las instituciones. Esto abre indudablemente los horizontes para pensar la construcción de una lucha contra el olvido donde, de manera institucional, *nunca m*ás en México se practique la desaparición forzada.

## 7.4 La voluntad de olvido del régimen político mexicano

En todo momento, el MNDM tuvo como interlocutor al Estado en sus distintas representaciones políticas e institucionales. Aunque, en algunas instancias gubernamentales, la voluntad personal de apoyo y solidaridad con las familias fue positiva, la dinámica estatal estuvo marcada, en general, por la voluntad de olvido e impunidad.

Existen evidencias al respecto. Desde su Informe del año 2011, el Grupo de Trabajo de la ONU había recomendado que los tribunales civiles mexicanos coadyuvaran en los asuntos relacionados con violaciones a los derechos humanos, especialmente con las desapariciones forzadas perpetradas por militares. En el informe se planteaba que “se debe impedir legalmente que los ministerios públicos militares inicien o continúen investigaciones

sobre violaciones a los derechos humanos, incluyendo las desapariciones forzadas" (Grupo de Trabajo, 2013: 37). Señalaban como inconsistencia no sólo que no existiera una tipificación del delito de desaparición forzada en la mayoría de los estados de la república, sino que, cuando la había, no estaban armonizadas con las declaraciones e instrumentos internacionales para el caso, lo que propiciaba la impunidad. En estados como Aguascalientes, Chiapas, Chihuahua, Durango, Guerrero, Nayarit y Oaxaca y el Distrito Federal, "las desapariciones forzadas son tratadas como abuso de autoridad, privación ilegal de la libertad agravada, ejercicio indebido de las funciones públicas, delitos contra la administración de justicia, detención ilegal, secuestro o una combinación de algunos de estos delitos" (Grupo de Trabajo, 2013: 19) y no como delito autónomo que se ajuste a la definición contenida en el Artículo II de la Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas (1994) o en el Artículo 2 de la Convención Internacional para la Protección de todas las Personas contra la Desaparición Forzada (2006).

En la actualidad "La Ley" se separa en mucho de los estándares internacionales sobre desaparición forzada. Por ejemplo, en su Artículo 4, fracción XV, se define a la persona desaparecida como aquélla "cuyo paradero se desconoce y se presuma, a partir de cualquier indicio, que su ausencia se relaciona con la comisión de un delito"; y, en la fracción XVI, a la persona no localizada como aquélla "cuya ubicación es desconocida y que de acuerdo con la información que se reporte a la autoridad, su ausencia no se relaciona con la probable comisión de algún delito". Según la diputada Angélica de la Peña, entonces presidenta de la Comisión de Derechos Humanos del Senado, "La Ley" busca "articular un solo tipo penal, una sola sanción de privación de la libertad y sobre todo distinguir dos tipos de delitos: el que tiene que ver con la desaparición forzada perpetrada por agentes del Estado, o la que se comete por particulares. Es decir, los estragos de la delincuencia organizada" (Becerril 2015).

Esta perspectiva tiene clara intención en desconocer el carácter de violencia de Estado de la desaparición forzada, al dividir el delito en dos actores: los agentes del Estado y la delincuencia organizada. Además de alimentar la narrativa de la "guerra entre cárteles", genera el artificio de que la desaparición forzada puede llevarse a cabo por particulares sin la autorización, el apoyo o la aquiescencia del Estado y fomentar la idea de que crimen organizado y Estado son dos cosas diferentes.

> En el contexto actual, resulta especialmente delicado que el tema se asocie con "los estragos de la delincuencia organizada", cuando estos hechos resultan ser poco claros y de una complejidad que va más allá de la simple nominación (Robledo, 2016: 107).

Pero el problema se torna más delicado al momento en que "La Ley", en su Artículo 27, expresa que "Comete el delito de desaparición forzada de personas, el servidor público o el particular que, con la autorización, el apoyo o la aquiescencia de un servidor público, prive de la libertad en cualquier forma a una persona, seguida de la abstención o negativa a reconocer dicha privación de la libertad o a proporcionar la información sobre la misma o su suerte, destino o paradero", dejando sin efecto la norma internacional que específica el delito de manera autónoma y cometido siempre con autorización, apoyo o aquiescencia del Estado.

De esta manera, el Artículo 34 de "La Ley" refiere al delito de desaparición cometida por particulares sin responsabilidad para el Estado, por lo que el Comité contra la Desaparición Forzada de la ONU cuestiona, en su Informe del 19 de noviembre de 2018, que dicho artículo no desarrolle adecuadamente el Artículo 3 de la Convención Internacional para la Protección de todas las Personas contra la Desaparición Forzada, "en tanto incluye como elemento de la desaparición cometida por particulares, que la privación de la libertad se haya cometido con la finalidad de ocultar a la víctima o su suerte o paradero" (ONU, 2006), mas no como un crimen de lesa humanidad. En una palabra, al equiparar la

desaparición forzada con el secuestro se agrava la impunidad en el país (Guevara y Chávez, 2018: 163).

> La definición sobre la calidad de víctima de desaparición plantea al menos dos problemas que rompen con el espíritu de protección a las personas desaparecidas que debería tener la Ley. En primer lugar, impone la obligación a los denunciantes de la desaparición de proporcionar información relacionada con las causas que la provocaron, transmitiendo a estos, parcialmente, la carga de la prueba. En segundo lugar, dificulta un diagnóstico serio que permita dimensionar el problema de la desaparición en el país. Esa omisión legislativa puede generar subregistros de casos de personas desaparecidas y por lo tanto generar una equivocada adopción de políticas (Guevara y Chávez, 2018: 163).

Sobre el Artículo 29 de "La Ley" que a la letra dice: "Los superiores jerárquicos serán considerados autores del delito de desaparición forzada de personas en los términos de lo previsto en la legislación penal aplicable", el Comité contra la Desaparición Forzada de la ONU observa que dicha regulación no contempla expresamente todos los supuestos contenidos en el Artículo 6 de la Convención Internacional para la Protección de todas las Personas contra la Desaparición Forzada, en el sentido de que no explicita el delito del superior jerárquico:

> [Que éste haya] tenido conocimiento de que los subordinados bajo su autoridad y control efectivos estaban cometiendo o se proponían cometer un delito de desaparición forzada, o haya conscientemente hecho caso omiso de información que lo indicase claramente; [que] haya ejercido su responsabilidad y control efectivos sobre las actividades con las que el delito de desaparición forzada guardaba relación; y [...], no haya adoptado todas las medidas necesarias y razonables a su alcance para prevenir o reprimir que se cometiese una desaparición forzada, o para poner los hechos en conocimiento de las autoridades competentes a los efectos de su investigación y enjuiciamiento (ONU, 2006).

Entonces, mientras la insistencia de los organismos internacionales y la lucha de los familiares de las víctimas es por transitar a un *nunca m*ás de la desaparición forzada en México, el Estado va en dirección contraria. Ninguna cláusula de "La Ley" afirma la responsabilidad de los mandos jerárquicos involucrados en la desaparición forzada, con lo que se cierra la posibilidad de la sanción por crimen de lesa humanidad y, por ende, promover la justicia restaurativa, como se puede ver en el Artículo 151, fracciones I y II de "La Ley". Para colmo, "La Ley" tiene bloqueos estructurales por medio de los cuales más que promover la justicia, promueve la impunidad legal.

> Ahí, tenemos normas, por ejemplo, en materia de facultades extraconstitucionales conferidas al Ejército, como la Ley de Seguridad Interior, el Código de Justicia Militar y el Código Militar de Procedimientos Penales, que lo facultan para realizar investigaciones sobre delitos que de ninguna forma corresponden a la disciplina militar y que incluso facultan a los soldados como primer respondiente para preservar la cadena de custodia. Igualmente, les facultan a realizar acciones de seguridad pública, disfrazada de seguridad interior, y que necesariamente y sin ningún tipo de control, tienen un carácter de confidencialidad y discrecionalidad de actuación (Guevara y Chávez, 2018: 170).

Para que se observara que de verdad hay voluntad por parte del Estado mexicano, se requeriría, como se ha hecho en otros países, desplazar todos los patrones jurídicos y políticos de la impunidad. En Argentina, por ejemplo, se derogó la amnistía dictada por el régimen militar, la jurisdicción militar establecida por el Código Militar para enjuiciar crímenes como los cometidos por la Junta Militar de ese país y la excusa a la obediencia debida del Código Militar. Por el contrario, en México, ahora con la creación de la Guardia Nacional queda claro que el Estado no está dispuesto a reconocer la estructura de violencia e impunidad en la que se encuentra el país para así ofrecer un paso adelante en la justicia, sino que está, más bien,

apostando a llevar el tema de la desaparición forzada a términos de delito del fuero común. Con ello pretende situar el concepto fuera de los marcos originales donde se había desarrollado (guerra civil, dictadura militar, conflicto armado) para remitirlo a un delito de la delincuencia organizada en el que algunas veces participan "servidores públicos". En una palabra, su vocación de impunidad y olvido lo encamina a negar el carácter sistémico y generalizado de la desaparición forzada en México y sólo aceptar un "enfoque humanitario" centrado en aliviar el sufrimiento, la incertidumbre y las necesidades de los familiares, como se expresa en la fracción IV del Artículo 5 de "La Ley".

Contra esta visión de olvido e impunidad, las diferentes luchas contra la desaparición forzada han planteado que ésta nació en contextos de violencia estatal por lo que su tipificación no puede demarcarse de la lesión, daño y agravio que genera. De ahí se desprende que el concepto apropiado del delito es crimen de lesa humanidad. Al ser un mal radical el que ocasiona, esto es, no sólo maltrato físico-psíquico de la víctima, sino violación sistemática de sus derechos, incluidos los de su familia, el agravio se extiende a afectar a la comunidad a la que la víctima pertenece por el sufrimiento indeterminado que padecen sus familiares cuando las instituciones del Estado bloquean la información y los mecanismos de administración de justicia. Ésta es la razón por la cual debe tipificarse como delito autónomo, imposible de perpetrarse sin el concurso de agentes del Estado.

Ahora bien, los contextos de violencia de Estado pueden expresarse en diferentes formas. En Argentina, Brasil o Colombia, por ejemplo, aunque su expresión no fuese la misma, el resultado sí. En el caso mexicano ha tomado dos formas: la guerra sucia y la guerra contra el narcotráfico. Pero en ambos casos, la forma tiene el mismo fondo: crimen de lesa humanidad. Para que tenga estas dimensiones, debe ser planeado, coordinado y ejecutado con eficacia, de tal manera que los rastros o las huellas de las víctimas desaparezcan de la faz de la tierra.

Como bien expresan Ambos y Böhm (2009), la desaparición forzada se trata de un *delito especial* que no puede ser imputado a los hechos cometidos por un particular sin vinculación a agentes estatales o agrupaciones políticas. Es un auténtico ataque generalizado a la población civil con la clara intención de dejar a las víctimas fuera de los marcos jurídicos básicos, con lo que reclamaría mínimamente sus derechos. Ahora, con "La Ley", las familias de las y los desaparecidos en México tienen al menos una norma jurídica a la cual apelar, pero no la voluntad de un régimen que apuesta al olvido, en un país donde el verdugo no ha dejado de triunfar.

## 7.5 #SinLasFamiliasNo/Bases morales para un *Nunca Más* en México

"Porque la verdad y la justicia no son negociables", "ni perdón ni olvido" y "porque vivos se los llevaron vivos los queremos", son tres de los principios que guían al MNDM en su lucha por construir la garantía de no repetición del delito de desaparición forzada en México. En su incansable lucha contra el olvido llaman, sin lugar a dudas, a la formación de una conciencia colectiva de rechazo al horror y siembran semillas de rebeldía ante la normalidad de la violencia que impone el Estado. En efecto, lo que han rechazado las familias de desaparecidos, no sólo en México sino en otras partes del mundo, es que este crimen de lesa humanidad sea una ruptura o excepción de un orden jurídico. Antes bien, conciben las desapariciones como un continuo estatal expresado en masacres, exterminios y persecuciones. En otras palabras, la violencia de Estado, muchas veces justificada o legitimada desde la academia y el discurso gubernamental, no es una ruptura o una excepción al sistema social vigente, sino su perpetuación. Por esta razón, con su lucha por el reconocimiento, el MNDM abre la posibilidad a la construcción de una política de la memoria, la cual, aun con su "débil fuerza mesiánica" pudiese eclipsar el *ethos* que alimenta las prácticas de exterminio de la violencia estatal.

En su camino podrían figurar las bases morales para un *Nunca Más* en el país.

Como se sabe, en Argentina el informe *Nunca Más* fue elaborado por la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (conadep, 1984), integrada por ciudadanos independientes y encabezada por el escritor Ernesto Sábato. Creada el 15 de diciembre de 1983 por el entonces presidente de Argentina Raúl Alfonsín, tuvo amplios poderes para lograr el objetivo de recibir denuncias y pruebas sobre las desapariciones y remitirlas a procesos jurídicos de justicia. El informe tiene relevancia porque dimensionó la estructura de las desapariciones forzadas y la responsabilidad del Estado en ese sistema criminal (Crenzel, 2008: 18). De hecho, de ahí salió la mayoría de las comisiones de la verdad en América Latina.

Aunque las realidades de México y Argentina son disímiles, el *Nunca Más* es un referente fundamental para el logro que hasta el momento ha tenido el mndm. En su batallar cotidiano, las familias de desaparecidos en México han conformado una nueva verdad pública sobre las desapariciones y, con ciertas limitaciones, lograron plasmarla formalmente en una ley general, la cual aún no tiene impacto político y moral en las representaciones e ideas de la sociedad mexicana.

El informe de la conadep podría brindar elementos para establecer una ruta para constituir un conocimiento sobre las desapariciones en México, no sólo para dimensionarlas o establecer marcos jurídicos y protocolos de búsqueda de las personas desaparecidas, sino para establecer un *corpus* probatorio con el que se reconstruyan la verdad histórico-social y los procesos requeridos para juzgar a los responsables. El informe ayuda a dimensionar la violencia de Estado, la capacidad sistemática de éste que limita la denuncia, inhibe la solidaridad y promueve el miedo, a través del control policial y el terror.

Existen diversos puentes de comunión entre las integrantes del mndm y las familias argentinas víctimas de desaparición for-

zada. Así como lo vivieron estas últimas, las familias mexicanas conocen la naturaleza de este crimen porque imposibilita la construcción de una vida lograda; también como las de México, "las familias de los desaparecidos en Argentina comenzaron a saber de esta práctica estatal, luego que se encontraran con otras víctimas en las comisarías, juzgados y otras instituciones oficiales" (Crenzel, 2008: 40), las cuales estaban coordinadas con los centros clandestinos de detención.

Según la CONADEP, los centros de detención, que en número aproximado de 340 existieron en toda Argentina, "constituyeron el presupuesto material indispensable de la política de desaparición de personas". En ellos, como en las instituciones de México donde se enjuicia que las desapariciones resultan de un "ajuste de cuentas entre cárteles", las autoridades argentinas negaron información a las familias que buscaban a sus seres queridos y "respondían a la opinión pública nacional e internacional afirmando que los desaparecidos estaban en el exterior, o que habrían sido víctimas de ajustes de cuentas entre ellos" (CONADEP, 1984).

La diferencia es que, en México, la reflexión sobre la desaparición forzada aún no lleva a señalar y denunciar lo escrito en el Informe del *Nunca Más*, a saber, que la existencia y funcionamiento de este crimen sólo es posible "merced al empleo de recursos financieros y humanos del Estado" (CONADEP, 1984). En este país, la prensa, la academia o las organizaciones defensoras de derechos humanos todavía no se hacen las preguntas críticas sobre el tema.

Por ejemplo, la interrogante de ¿por qué borrar las huellas de un acto en el que se niega de manera radical la identidad de una persona? es más que una pregunta filosófica. Remite, como lo dice el Informe de la CONADEP, a entender la metodología de la desaparición forzada: primero, el acto transformado en un "no estar" del desaparecido; luego, el ocultamiento de información que prolonga la incertidumbre sobre lo que sucedió; "y finalmente, los cadáveres sin nombre, sin identidad, impul-

sando a la psicosis por la imposibilidad de saber acerca del destino individual, concreto, que le tocó en suerte al ser querido" (conadep, 1984).

En su ejercicio de reconstrucción histórico-social, la conadep experimentó lo que aún ni siquiera se puede imaginar en México: fue, expresa el Informe *Nunca Más*, "como asomarse a cada instante al abismo de un horror sin límites". Para que esto fuera posible, además de establecer una red institucional coordinada, se diseñó una metodología para la desaparición forzada. Dicha metodología, al ser parte de un modelo de represión estatal, contiene diferentes formas de paralizar el reclamo público como, por ejemplo, la ausencia de denuncia, el silencio de los familiares, la fragmentación de las víctimas, el miedo a la acción gubernamental y la estigmatización social. Orilladas por esta metodología, no pocas familias argentinas y mexicanas cayeron en la ambigüedad de que, tal vez, el factor determinante de la desaparición fue la propia conducta de la víctima. Como el murmullo de la sociedad mexicana "en algo andaban", las familias argentinas de desaparecidos padecían en sus oídos aquel "por algo será" de una sociedad en la que se arraigaba el miedo, la desprotección y, en algunos, una lamentable tendencia consciente o inconsciente a justificar el horror sin límites al que se refiere el informe.

Pero, a pesar del dolor y sufrimiento, tanto en México como en Argentina, apareció el valor de las familias, especialmente de madres de desaparecidos. Contra todo pronóstico, aparecieron la denuncia de violaciones a los derechos de las personas y la construcción de un sentido de lucha en aquella consigna "Con vida se los llevaron, con vida los queremos", enunciada por primera vez en 1978 en una de las manifestaciones habituales en la Plaza de Mayo de Buenos Aires (Jelin, 2017: 105).

Esta consigna, la cual también está a la base del mndm, contiene una fuerza dialéctica al negar la negación del discurso y la práctica del Estado; esto es, al afirmar la vida de las víctimas fren-

te al espectro de muerte que despliega la violencia estatal. Es, por un lado, un deseo que motiva la lucha, y, por otro, una acusación, "porque si no están con vida [los desaparecidos], hay muchos responsables, y entonces es ahí donde la justicia tiene que actuar" (Jelin, 2017: 105). Ésta es la raíz que estructura toda garantía de no repetición: encontrar a los desaparecidos, conocer la verdad de lo ocurrido y castigo a los responsables. Así, la justicia se hace presente no en un sentido meramente formal o jurídico, sino en la política de la memoria, la pedagogía de la paz con dignidad y el reconocimiento social de las víctimas.

En el sentido de la consigna "aparición con vida" también está la base moral de una crítica a la violencia estatal en la que, no pocas veces, hasta los aliados de las víctimas son incapaces de ver. Por ejemplo, en Argentina, los organismos internacionales documentaron casos de desaparición forzada, pero siempre estuvieron marcados por una versión legalista de las mismas y, en un principio, con cierta tibieza para responsabilizar directamente a la dictadura (Crenzel, 2008: 41). Luego la denuncia fue paulatinamente desplazada "por una narrativa humanitaria que convocaba, desde un imperativo moral, a la empatía con la experiencia límite sin historizar el crimen" (Crenzel, 2008: 44), o sea, en vez de dejar crecer la comprensión de la violencia de Estado y su vínculo con el orden social, sus valores y los distintos factores de poder, se imponía "la descripción fáctica y en detalle de los secuestros, las torturas padecidas, las características de los lugares de cautiverio, la precisión de los nombres de los cautivos y de los responsables de las violaciones" (Crenzel, 2008: 44-45). De esta manera, toda la crítica a la violencia estatal, entendida como la raíz del desprecio, el agravio físico y moral de las víctimas fue reemplazada por la denuncia a la violación de los derechos humanos en un sentido particularista y ciudadanista.

En México, aunque el MNDM ha logrado posicionar el tema en la agenda oficial, tanto el Estado como los organismos nacionales internacionales de derechos humanos, han interpretado el

tópico en clave humanitaria y familista,[122] descentrando el sentido público del problema y, sobre todo, obligando a las familias a luchar contra la estigmatización social de sus seres queridos como personas involucradas en actos ilícitos. En realidad, es éste un doble agravio, porque obliga a las familias a que concentren su lucha y sus esfuerzos en una acción moral con la que se demuestre la condición de víctimas inocentes a sus desaparecidos, mientras el Estado se lava las manos de cualquier responsabilidad. Esto permite a los diferentes grupos y sectores del país no involucrarse solidariamente en el tema de las desapariciones, por lo que la prensa acrítica aprovecha para difundir la información, como lo hizo en Argentina, al estilo del "Show del horror" (Crenzel, 2008: 53).

En Argentina, la interpretación familista y humanitaria adquirió otro matiz a partir de la "Marcha por la Vida" en 1982 en la que apareció un nuevo reclamo en el que se exigía justicia y castigo a todos los culpables (Crenzel, 2008: 54). Era el nacimiento de una política de la memoria, donde la lucha por los derechos trasmutaba a la conquista de nuevas bases para la vida social. Las diferentes organizaciones de desaparecidos se dieron cuenta que, si querían fundar nuevas bases para la socialización en la Argentina, "se requería no sólo saber la verdad sobre el horror que desplegó la dictadura militar sino acciones jurídicas que garantizaran el nunca más del terrorismo de estado" (Crenzel, 2008: 55). Para ello fue necesario el diseño de una política de justicia preventiva y retroactiva; esto es, no bastaba mostrar el mecanismo de la desaparición sino a identificar a sus responsables (Crenzel, 2008: 68).

En México, esto aún no se discute de manera pública. Tuvo un destello en los diálogos entre el poder ejecutivo y legislativo y el MPJD, pero no se extendió a todos los rincones del país. No existe, como en Argentina, un ejercicio público de evocación

122 El término se refiere a una interpretación particular, acrítica, fragmentada de un contexto, deshistorizada y sin posibilidades de convertirse en una acción colectiva de lucha por el reconocimiento.

sobre las desapariciones sin limitarlo al ámbito privado o al particularismo fragmentado de una demanda específica. De hecho, la gran mayoría de los sectores de la población no ha suscrito el trabajo realizado por los colectivos que integran el MNDM, quienes, en tema de desaparición forzada, han desafiado al régimen al sentar las bases morales para pensar un *Nunca Más* en México, pero, en su incansable lucha contra el olvido y la demanda por una justicia extendida, aún se encuentran solas en el proyecto para pensar y discutir el pasado.

Aun, con todo, las bases morales del MNDM son indudablemente gramáticas de la justicia. Se pueden leer en sus exigencias para que la voz de las familias sea tomada en cuenta y en su señalamiento a quien tiene la responsabilidad de las desapariciones, el Estado.[123] Su participación en la elaboración de "La Ley" no ha tenido otra intención más que generar condiciones reales de investigación y búsqueda de las personas desaparecidas, así como el reconocimiento pleno de los derechos de las víctimas a la verdad, a la justicia, a la reparación y a las medidas de no repetición. Saben perfectamente que corren riesgo en el momento en que los resultados de sus investigaciones señalan la responsabilidad directa del Estado, y su colusión con el crimen organizado. Su desafío al Estado mexicano ha tenido su costo: algunas integrantes han enfermado, otras han perdido su patrimonio, otras han sido extorsionadas y no pocas han muerto de tristeza.

La sociedad mexicana le debe mucho al MNDM, el cual ha luchado por una plataforma con la que podría iniciarse el proceso de garantías para la no repetición en el tema de la desaparición forzada en el país. En Argentina, el *Nunca Más* comenzó con la exigencia del derecho a la verdad y a la justicia, mientras que en México el MNDM inició con esa exigencia: el derecho a conocer la verdad acerca de las circunstancias en que se cometió la desa-

123 En las líneas que siguen me baso en lo expresado por el propio MNDM en su página <https://sinlasfamiliasno.org/introduccion/>.

parición, los factores que la propiciaron, la identidad de los responsables y su castigo. En su ruta crítica ya posicionaron el tema en la agenda oficial e impulsaron una ley sobre desapariciones de personas.

Sin embargo, en el MNDM son conscientes de que "La Ley", uno de los mayores logros materializados hasta el momento, "quedó a deber" en lo que respecta a las debilidades de la Comisión Nacional de Búsqueda, la ausencia de castigo a los superiores jerárquicos, la protección a los militares, un registro específico de personas en casos de desaparición forzada, la inclusión del término "personas no localizadas" y la falta de armonía de "La Ley" con los estándares internacionales de derechos humanos. En suma, fueron testigos de la voluntad de olvido del régimen.

Entonces, saben muy bien que "La Ley" es sólo una parte de la lucha por el reconocimiento que muchas familias iniciaron desde 2009 y 2011 y otras tantas desde la década de los años setenta. Con su lucha lograron fortalecer el reconocimiento afectivo y la conciencia política de sus integrantes; con "La Ley", parte del reconocimiento jurídico que se requiere para hacer posible la justicia con dignidad de las víctimas. Ésta ya es un instrumento formal con el que se enriquecen las razones y acciones del movimiento, pero entienden que no es el punto final de la lucha. Ahora trabajan para hacerla efectiva y presionar a las autoridades para que acepten todas las recomendaciones hechas por los organismos internacionales al Estado mexicano.

Sin duda, las integrantes del MNDM aprendieron de los errores del MPJD. En ningún momento dejaron que se les desplazara en las diferentes etapas del diálogo especializado de "La Ley", como sucedió con la Ley General de Víctimas. Hasta el momento no se han dejado seducir con la visión estandarizada de "políticas públicas" con la que comúnmente los estados tratan de silenciar la crítica social y "cicatrizar" las heridas de las víctimas. Ése es el sentido de su campaña #SinLasFamiliasNo. Se trata de estar activas en todo lo relacionado con su causa, la implementación de

"la Ley", incluidas las tareas institucionales de los gobiernos local y federal.

Todas estas gramáticas de la justicia del MNDM representan una lucha por el reconocimiento que apuntan a modificar las relaciones sociales en México a partir de la exigencia de *Nunca Más* un crimen radical como la desaparición forzada. Contienen una base moral con la que se podría transitar de una causa de los colectivos de familias que forman el movimiento, hacia una exigencia generalizada de toda sociedad mexicana para el reconocimiento social hacia un horizonte de la libertad social que sólo se realiza si las prácticas institucionales se traducen en reconocimiento mutuo de los actores que ven cumplidas sus propias metas en las de los demás. Para lograrlo, habría que abrirse a otras fuentes del Derecho que no sean las existentes en el marco jurídico de un Estado, sino en la argumentación moral de quienes han sido agraviados, como es el caso del MNDM u otros grupos. En éstos existe una evaluación moral de las relaciones sociales que habría que tomar en cuenta a la hora de establecer los criterios jurídicos que formalicen las prácticas de reconocimiento que ayudan a la formación de una voluntad común.

En efecto, al igual que el Movimiento Ciudadano por la Justicia 5 de Junio y el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, la lucha moral del MNDM comienza en la base de la estructura del desprecio y la vida mancillada. Esto desencadena, como en los otros movimientos, la construcción de gramáticas de la justicia que, en este caso, tiene, en su reclamo, un objetivo muy preciso: el regreso de sus familiares desaparecidos. Pero el aprendizaje social del MNDM es de mayor calado, no sólo por la articulación política que ha mostrado en los últimos años, sino porque sigue trabajando por posicionar el tema de las desapariciones forzadas en México en la escena pública, con lo que se podría sentar las bases para pensar un *Nunca Más* en el país.

De esta manera, al igual que el MNDM, diversos colectivos muestran en sus prácticas sociales o sistemas de acción, formas

de moralidad que pueden ser consideradas modelos de justicia social. Es en tales experiencias donde comenzarían a vincularse los conceptos de una teoría normativa para la acción y las intuiciones de la obligación moral de los sujetos que las plantean. Así, el contenido y significado del Derecho nacería de una cultura que ha ensayado formas de reconocimiento social a partir de las injusticias padecidas.

El cuadro 8 trata de representar de manera esquemática lo dicho anteriormente, a saber, que el aprendizaje social del MNDM tiende hacia la construcción de una eticidad democrática.

Cuadro 8

| Formas de menosprecio | Lucha por el reconocimiento | Autorrelación práctica | Potencial de desarrollo | Dimensión de personalidad | Formas de reconocimiento |
|---|---|---|---|---|---|
| **Agravio a la vida, integridad y derechos de las personas víctimas de las desapariciones forzadas; exclusión social y desprecio a la dignidad de las víctimas.** | Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México | **Colectivos de familiares.** **Brigadas de búsqueda.** Autorrespeto, Autoestima, comprensión de sí y los otros: reconocimiento afectivo | **Encuentros nacionales contra la desaparición forzada.** **Participación en el MPJD.** **Manifestaciones y Diálogos con organismos internacionales, organizaciones de derechos humanos e instituciones legislativas en México.** Conciencia moral y jurídica: reclamo y exigencia al Estado; protesta social | **Impulso a la reforma constitucional del Artículo 73 Fracción XXI, inciso a)** **Incidencia legislativa en la Ley General** Responsabilidad moral, cualidades y capacidades; comprensión del problema: la responsabilidad del Estado en las desapariciones forzadas; legítimo derecho a ser parte del proceso que posibilite encontrar a los desaparecidos | **Vínculos y articulación ética y política con organizaciones de derechos humanos y diferentes colectivos en lucha; aprobación de la ley General de** Reconocimiento afectivo, reconocimiento jurídico parcial con potencialidad para el reconocimiento social |

Entonces, al asediar política y moralmente al Estado mexicano, los colectivos de familias avanzan en la construcción de rutas de esperanza para hacer justicia, conocer la verdad y practicar la paz en México. Esta ruta podría convertirse en el *Nunca Más* mexi-

cano, porque comienza con la lucha por reconocer moralmente las dinámicas del desprecio con las que actúa la violencia estatal expresada en la desaparición forzada, para, después, avanzar hacia su reconocimiento jurídico. Sin embargo, aún no se logra un reconocimiento social, es decir, la conformación de una eticidad cuyo contenido suponga la libertad social en la que las personas no sólo comprendan la generosidad del MNDM en su búsqueda por una paz con dignidad en el país, sino que vean en dicha búsqueda la confirmación de que sus vidas no están en contraposición con la de los demás.

Por tanto, un *Nunca Más* en México empieza con tomar muy en cuenta toda la lucha del MNDM y los colectivos de familias que han enfrentado la desaparición forzada en México. También, evitar la deshistorización de las raíces de dicha violencia en el país y alejarse de los juicios dicotómicos como el del prólogo del *Nunca Más* de la CONADEP, donde se dice que la violencia en Argentina "fue convulsionada por un terror que provenía tanto desde la extrema derecha como de la extrema izquierda" (CONADEP, 1984), o la narrativa de la prensa privada y oficial en México, la cual crea el mito de la guerra entre cárteles. La tarea de un acto moral y político como éste implica evitar la despolitización del fenómeno de las desapariciones y el humanitarismo abstracto limitado a la violación de los derechos humanos de los particulares. Antes bien, en dicha tarea es necesario discutir cómo es posible el horror y la violencia de Estado, comprender su naturaleza y construir luchas generalizadas contra ésta.

En efecto, el *Nunca Más* en México llevaría a comprender que el carácter sistemático de las desapariciones no tiene una sola raíz. En Argentina, por ejemplo, ya está fuera de discusión la idea que la responsable de las desapariciones allá fuese únicamente la Junta Militar. En realidad, fue un bloque cívico, militar, empresarial y eclesiástico (Verbitski y Bohoslavsky, 2013: 12). Al extenderse el nivel de comprensión de este crimen, se entiende por qué los estados tienden a limitar o hacer olvidar las responsabilidades de

sectores de peso, como pudieran ser, por ejemplo, los empresarios o algún jerarca religioso.

Así como la violencia estatal de la desaparición forzada sólo se entiende si incluimos en ella la coordinación entre instancias gubernamentales, cualquiera que éstas sean (militares, jueces, médicos), al extender el marco de comprensión del fenómeno hacia los ejecutores, cómplices, beneficiarios, investigadores o socios, daremos, sin lugar a dudas, con los vínculos en la política profesional, de los jueces (Bohoslavsky, 2015) con líderes religiosos y las organizaciones empresariales (Verbitski y Bohoslavsky, 2013).

En una palabra, si dimensionamos el horror en México, las cuentas que ha entregado el Estado hasta el momento no son correctas. Si, como dicen los voceros del régimen mexicano, en el país no hay una guerra sino una acción gubernamental contra el crimen organizado o el narcotráfico, ¿cómo es posible que existan a la fecha más de 40 mil desaparecidos? ¿Cómo se explica que las víctimas sean en su mayoría civiles? y ¿por qué no hay casos resueltos? En este sentido, el Informe del *Nunca Más* de la CONADEP es fundamental, porque no sólo es resultado de los testimonios recabados y la documentación de hechos relevantes —además de la influencia en el contexto que tuvo la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF)[124] con sus reflexiones— sino por las razones y acciones de las familias de los desaparecidos que, en su lucha contra el olvido, mostraron la conclusión a la que llegó el informe: es imposible que las personas desaparezcan sin las participación de agentes del Estado.

El espíritu del #SinLasFamiliasNo tiene tal base moral que, al posicionarse en la agenda oficial, se ha convertido en una herramienta para el reconocimiento de las víctimas y para comenzar a

124 Algunos de sus miembros fueron Genaro R. Carrió, Eugenio Buliging, Eduardo Rabossi, Jaime Malamud Goti, Martín D. Ferrel, Ricardo Guibourg y Carlos Nino (Nino, 2015: 129).

pensar el *Nunca Más* en México desde abajo. No limitarlo a un decreto presidencial, sino extenderlo a la esfera pública, gestaría un debate acerca del fenómeno de la desaparición de personas en México. Se tomaría mucho más en serio el fenómeno y su conceptualización no sólo en el campo del Derecho, sino también en la filosofía, la psicología, la sociología, la epidemiología o la antropología social. Por ejemplo, se entendería que dicho delito es imposible sin un alto grado de convicción de quienes participan en él (Nino, 2015: 43), que es fruto de una acción colectiva que requiere una cierta coordinación interinstitucional, de un plan y una ejecución, de silencios y complicidades oficiales; pero, sobre todo, se abriría la puerta para intentar siquiera comprender esa mala voluntad estructuralmente perversa del Estado y sus aliados, que ya de por sí experimentan las familias del MNDM: el mal radical.[125]

125 El mal radical o absoluto se refiere a acciones de daño que desbordan la moral del sentido común y el Derecho, por lo que el perdón y el castigo parecen también rebasados. Para una discusión filosófica sobre este concepto, véase Bernstein, 2004: cap. 1 y 8.

# Consideraciones finales

Toda la discusión teórica y el ensayo empírico de este libro valen para argumentar que la reconstrucción de la obligación moral no podría sostenerse desde un "fundamento" filosófico. Max Horkheimer se esforzó durante buena parte de su vida sobre este punto, al rechazar la identificación de moral con razón, porque mistifica el impulso humano que desafía la injusticia y la historia del sufrimiento. Eso fue lo que él percibió cuando se tambaleó el principio de autoridad religioso: los miembros de la burguesía se vieron en la necesidad de conseguir principios morales "fundamentados" racionalmente "para el dominio de las masas en el Estado en cuanto que se les exigía una forma de actuar que las apartaba de sus intereses vitales" (Horkheimer, 1998: 103). Y eso emprendieron no pocos filósofos modernos para satisfacer dicha necesidad: formularon verdades básicas para dotar una determinada moral de categoría eterna sin que se vieran obligados a tomar una posición frente a ella.

Al desarrollarse las sociedades de la libre competencia entre individuos, la vida moral dependió de lo realizado por cada cual, por lo que la idea del mal o el sufrimiento fueron encapsuladas en las decisiones privadas de la libertad o la voluntad autónoma. El individuo, al remitir sus acciones a la autoidentificación racional, perdió de vista no sólo en qué y cómo el todo es afectado por sus acciones, sino también cómo éstas afectan a otros. Por ello este individuo de las sociedades del intercambio capitalista sabe buscar muy bien su interés propio, pero nunca sabrá si eso hace más miserables a otros humanos.

Contra toda doctrina moral, Horkheimer postuló un pensamiento materialista que mostrará "las relaciones verdaderas, a partir de las cuales surge el problema moral y que se reflejan, aun-

que de manera deformada, en las doctrinas morales" (Horkheimer, 1998: 111). Con esto se planteó la necesidad de pensar en una sociedad que tomara en cuenta la acción histórica de los seres humanos y no una narrativa abstracta que limita la vida social a una especie de asociación entre individuos, anárquica, artificial y egoísta que busca la "paz interior" para terminar con su inquietud moral. Para Horkheimer, la moral kantiana sólo es posible si el sujeto sale de sí para comprender el todo de la sociedad, porque sólo en la acción conjunta se puede ser consciente del hacer y padecer de la acción moral. Entonces, la idea de estar en paz con uno mismo no es razón suficiente para pensar que desaparecerá la inquietud moral. La aspiración moral debe estar vinculada al logro de la vida buena o al desarrollo de las capacidades humanas de todas y todos, y no sólo a satisfacer un interés individual por muy legítimo que éste sea.

Horkheimer no consideró a la moral como pura ideología en el sentido de falsa conciencia, pero sí cuestionó la deformación burguesa de la moral al reducirla al cumplimiento de mandamientos de formulación inamovible (Horkheimer, 1998: 113). Al menos eso se puede interpretar cuando afirmó:

> [...], la opinión de que la buena voluntad —un impulso tan importante como se quiera— sería el único bien; la valoración de la acción sólo según su intención, y no al mismo tiempo, según lo que significa realmente, en el correspondiente momento histórico, es una fantasía idealista (Horkheimer, 1998: 116).

Para Horkheimer, el límite de la concepción kantiana de la moral está en la falta de articulación entre el interés y el deber, en la creencia en la coincidencia de los intereses de todos los individuos.

Pero la conciencia moral no es un efecto de la ley natural, sino un proyecto para la felicidad humana que hunde su raíz en un experimento mental, así como en la experiencia de sufrimiento, en la exigencia de justicia que ha sido remitida al ámbito religio-

so (Sánchez, 2001: 227).[126] Aquí aparece el sentimiento moral como una conciencia afectiva que fue afectada por la exclusión de la felicidad. Por eso aparece no "en primera persona", ni en fundamentos metafísicos o religiosos, sino en el encuentro entre sí de las víctimas de la historia, quienes se esfuerzan por suprimir la miseria existente.

Todos los intentos de fundamentar la moral en un más allá son ilusiones sin remedio. Para Horkheimer, un amor materialista busca la felicidad a través de experimentar la miseria y lo caótico de un mundo sin corazón. Y hay más: "a este amor le parece que todos los seres vivientes tendrían un derecho a la felicidad y no pregunta, en lo más mínimo, por su justificación o fundamentación" (Horkheimer, 1998: 136). Como bien lo interpreta Juan José Sánchez, esta moral que piensa Horkheimer no es una razón que obra según el deber kantiano, ni un sentimiento irracional, es "una afección de la conciencia sensible mediada por el *reconocimiento* de los otros seres finitos en su dignidad herida, en su humanidad negada (Sánchez, 2001: 227). Esta exigencia ética brota como un reconocimiento, como una exigencia del derecho de todos los seres humanos a la vida lograda. Es un sentimiento racional "muy otro", distinto a la racionalidad dominante; es decir, de egoísmo y poder, o, como dicen los filósofos liberales, de ley natural e interés propio. Es una moral de la felicidad o la vida buena materialista, posmetafísica y antifundamentalista. Es, en

126 "El pensamiento de Horkheimer arranca de una experiencia básica que marcó desde muy pronto su conciencia y que se convertiría para él en impulso inagotable y determinante: la experiencia de la propia felicidad entreverada con la experiencia del sufrimiento de los otros, más concretamente, la experiencia de la propia felicidad edificada *sobre* el sufrimiento de los otros. Fue una experiencia personal que generó en él una conciencia *infeliz*, inquieta y desgarrada, pero que pronto pudo articular en su pensamiento como experiencia de una *contradicción* fundamental, del precio de la propia felicidad, de la mano de la metafísica pesimista y la ética de la compasión de Arturo Schopenhauer, una de las primeras lecturas, junto con escritores críticos de la burguesía como Strindberg, Ibsen y Tolstoi, que cayó en sus manos" (Sánchez, 2001: 224).

una palabra, una ética de la felicidad *pendiente* y, por tanto, una ética *política* (Sánchez, 2001: 231).

De esta manera, la obligación moral o el deber ético con las y los otros, en sociedades del desprecio como la que impera en la sociedad capitalista, es fruto de experiencias de sufrimiento y exigencias de justicia. Su contenido sólo podría derivarse de dichas experiencias vinculadas a una teoría crítica capaz de influir en la *praxis* social de la que ella deviene como momento práctico transformador, vinculado a una teoría crítica cuyo conocimiento esté orientado a la acción en un contexto práctico-político delimitado por los indignados de la tierra. Por todo esto, el contenido de la obligación moral sólo podría reconstruirse a partir del desarrollo de una teoría social crítica.

Ése ha sido el destino que le otorgamos al trabajo de este libro: conectar de manera crítica la teoría del reconocimiento de Axel Honneth con experiencias históricas de sufrimiento y luchas morales. Atendimos la lucha social como motivaciones morales y no como intereses económicos, con la finalidad de comprender las perversiones en las relaciones sociales capitalistas e identificar los diferentes tipos de formación moral para la realización de la libertad social. Se trató de entender el proceso social como una constante de conflictos y disputas morales, con la intención de poner a prueba la tesis teórica de la filosofía social contemporánea que afirma que el motor de los procesos históricos para la transformación social son las luchas morales. Fue un ensayo, una contribución que debe ser revisada, criticada y de ser posible, enriquecida.

De confirmarse dicha tesis, comprenderíamos entonces que la lucha por instituir la sociedad y establecer los mecanismos para estabilizarla o cambiarla no seguiría los postulados de la filosofía política de Thomas Hobbes y de toda la filosofía contractualista posterior. En otras palabras, su base intelectual no partiría de una lucha por la autoconservación con su efecto inmediato, el Derecho subjetivo y la libertad negativa, tampoco de un horizonte

doctrinario de la utopía definitiva —como lo propuso el marxismo dogmático— sino de una lucha por el reconocimiento como acontecimiento moral que serviría para un aprendizaje social de la eticidad. Por otra parte, tampoco se sostendría la filosofía política contemporánea, la cual construyó una teoría de la justicia sin desprenderse de la idea de libertad negativa, la propiedad privada y el Estado. Antes bien, se confirmaría la necesidad de construir con mayor determinación, una teoría de la justicia como análisis social, que diera cuenta de los procesos históricos en los cuales se establecen las luchas morales por la libertad social y la posibilidad de construir relaciones sociales sin alienación.

En lo que toca al plano social histórico, con una teoría social de este tipo, se comprendería mejor los contextos de cambio y orden de una determinada sociedad. Por ejemplo, en los inicios del siglo xx, en México como en muchas partes del mundo, se crearon formas de dominación que dejaron en suspenso el "estado de naturaleza" o la lucha por la autoconservación en que se encontraba el país antes y durante la Revolución de 1910 al consolidarse el Estado y sus instituciones. Con ellas se controló la disidencia y el conflicto social. Sin embargo, con el paso del tiempo, la lucha abierta, violenta y a muerte del Estado y sus aliados legales o ilegales, se extendió indiscriminadamente hasta llegar a la actual situación en la que nos encontramos: corrupción, impunidad, tortura, injusticias, desapariciones forzadas y terror generalizado. Frente a estas realidades, surgieron las gramáticas de la justicia que aquí expuse, cuyo potencial moral permite imaginar otra manera de instituir lo social a partir de la lucha no por la autoconservación sino por el reconocimiento.

Ahora bien, el contenido empírico del libro tiene como hilo conductor las gramáticas sociales del Movimiento Ciudadano por la Justicia 5 de Junio, el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad y el Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México, entendidas como luchas por el reconocimiento. Y, aunque el ensayo de una teoría de la justicia como análisis social estuvo abo-

cado a poner a prueba la tesis sobre que el motor de los procesos históricos para la transformación social son las luchas morales, a partir de estas experiencias de sufrimiento y exigencia de justicia, de aquí no se derivan conclusiones para llenar de contenido las llamadas justicia retroactiva o la justicia transicional en el país.

Existen al menos dos razones que lo impiden. La primera es que las nociones de justicia transicional y retroactiva pertenecen a la jerga estatista de los derechos humanos o al llamado Estado de Derecho. Ahí se discuten problemas de justicia penal formal, donde, por lo regular, se empantana el debate a la hora de establecer la responsabilidad por delitos de lesa humanidad al Estado (Teitel, 2017: 91). La dificultad a la que llegan los juristas se relaciona con los límites que establecen los sistemas legales de los estados para juzgar delitos (que sus agentes cometen) "incomprensibles" al sentido común, como la tortura o la desaparición forzada. Es decir, el problema es que no son pocas las veces que, al querer establecer una relación entre un crimen de esta naturaleza y su posible sanción, la asimetría es siempre inconmensurable. Les parece, como dice Carlos Nino, que "es casi imposible evaluar el mal radical desde la moral común" (Nino, 2015: 44-45).

En verdad que, sobre este punto, es común observar que las organizaciones de derechos humanos confían demasiado en el derecho penal de los estados donde se perpetran crímenes de lesa humanidad, al presionar para que se hagan leyes a partir de una noción de justicia retributiva, o sea, que el castigo sea equivalente al agravio o delito. Pero esto es imposible porque, para los casos que aquí se analizaron, para muerte de infantes y desapariciones forzadas no existe un castigo equivalente en las leyes vigentes de México. En términos filosóficos, el retributivismo al que muchas veces apelan los organismos internacionales y los defensores de derechos humanos, suponen que quienes cometen un delito de esta naturaleza lo hacen por su propia intención, decisión y elección, por lo que se les puede fincar responsabilidad precisa e individualmente, pero eso ha resultado catastrófico en

otras experiencias porque los marcos legales no pueden castigar a todos y a cada uno de los responsables sin importar el grado de participación.

Estas perspectivas no contextualizan el problema al que se refieren, además de que conciben al Estado "como un ente perfeccionista capaz de hacer justicia" (Nino, 2015: 228). Al tratar de establecer un cambio normativo radical, pero, en las mismas estructuras que generan el terror, los límites de la sanción penal salen a relucir (Teitel, 2017: 126 y *ss*). Por eso, se puede observar que, en el derecho penal aplicado a violaciones masivas de derechos humanos, por lo general hay indultos, amnistías, chivos expiatorios, silencios ominosos y falta de acusaciones formales (Nino, 2015: 42).

Parafraseando sobre el mal radical del que alguna vez hablara Hannah Arendt, no se pueden aplicar sanciones jurídicas derivadas de los programas donde se "combate a la delincuencia". En el caso de la perpetración e impunidad estatal de la tortura o la desaparición forzada, no estamos ante realidades azarosas derivadas de algún exceso de pasión humana, sino ante una lógica de dominación total que destruye toda libertad individual, social, toda solidaridad y todo rastro de espontaneidad humana, que vuelve a los seres humanos superfluos (Bernstein, 2004: 293). Por eso, la consigna *ni perdón ni olvido*, de las madres y padres de los 49 niños de la Guardería abc, de quienes pertenecieron al Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad y ahora al Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México, se entiende en esta referencia a Arendt en torno a que no se puede perdonar lo que no se puede castigar y, por tanto, es imposible castigar lo que resulta imperdonable (Arendt, 1993: 260).

La segunda razón tiene que ver con que, para hablar de justicia retroactiva y transicional, debe existir un proceso de transición de un régimen político a otro (Elster, 2006: 15). En México no está ocurriendo esto. No existe el fin de un régimen y el comienzo de otro. A mi manera de ver, el régimen que se construyó

en los años treinta del siglo xx, aunque ha pasado por diversas crisis, no ha terminado. Éste fue uno de los factores por los cuales los intentos de instalar comisiones de la verdad son un fracaso en el país, como la triste Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado (Femospp) constituida por decreto presidencial el 27 de noviembre de 2001, cuyo costo al erario público fue de más de 300 millones de pesos en gasto corriente y salarios. En el sexenio del presidente Vicente Fox, la Femospp tenía como objetivo conocer la verdad sobre los delitos cometidos por el Estado del 2 de octubre de 1968 al 10 de junio de 1971 en el contexto de la llamada "guerra sucia". Se disolvió el 26 de marzo de 2007 sin obtener ningún logro significativo para las víctimas ni la sociedad mexicana. En enero de 2019, el nuevo gobierno de México formuló el decreto presidencial para instalar la Comisión para la Verdad y la Justicia en el caso Ayotzinapa, la cual se inserta en el mismo contexto descrito.

La justicia transicional, retributiva o retroactiva, comienza arriba, en el poder formal, en las instituciones gubernamentales, sobre todo en el poder ejecutivo. La justicia de la que se habló en este libro viene de abajo, de gramáticas del reconocimiento que no se limita al castigo, aunque lo plantean como medida defensiva y preventiva. Es cierto que al saberse en riesgo frente al poder establecido, exigen leyes para disuadir los actos de violencia estatal y para que los responsables acepten sus actos y comuniquen lo que pasó y, sobre todo, en el caso de las desapariciones, digan dónde están los que se llevaron.

Las familias de los infantes de la Guardería abc exigen justicia para lo sucedido aquel 5 de junio de 2009. El contenido de su idea de justicia fue manifestado en numerosas ocasiones a través del Movimiento Ciudadano por la Justicia 5 de Junio y los responsables no correspondieron a éste. A los dueños de la Guardería abc les demandaron reconocer su falta y, mediante un contenido de justicia restaurativa o de justicia como virtud, les dieron la oportunidad de pedir públicamente perdón el 5 de junio de 2010. Al

Estado, le exigieron realizar una investigación exhaustiva sobre los hechos para aplicar sanciones a los funcionarios de alto nivel como medida disuasiva y elaborar una ley general para la protección a la infancia en México, como medida preventiva. En ningún momento el movimiento exigió venganza o limitaron su gramática moral al castigo carcelario. Más bien, gestaron orientaciones para lo que aquí hemos denominado la reconstrucción normativa en sociedades del desprecio, esto es instituciones de convivencia y de prácticas institucionales mediante las cuales quienes las operan reproducen el dinamismo del reconocimiento mutuo a través de cumplir las propias metas en las de los demás. Ése es el sentido que tendría el lema y exigencia *ABC, nunca más*.

En el caso de las familias de las y los desaparecidos, tampoco limitan su idea de justicia en los procesos penales a los responsables o la manera en que se les reparará el daño que el Estado les causó. En todo caso, la única reparación de daño que desean es que les regresen a sus hijos. Aunque saben que deben defenderse y resistir moralmente al poder —de ahí que se acompañan de defensores de derechos humanos locales e internacionales—, no se entrampan en las falsas aporías de los juristas en torno al dilema de paz o justicia (Teitel, 2017: 137) con que desean convencerlas de la necesidad de la reconciliación nacional. El engaño de la reconciliación en las llamadas justicia retroactiva y transicional es que supone la posibilidad del perdón. Pero, como bien lo reflexionó Hannah Arendt, el perdón es un asunto eminentemente personal, cuyo poder radica en el amor a *quien* se perdona (Arendt, 1993: 261); es decir, no es un asunto público ni político.

Sin embargo, ese poder sí lo contiene la idea de justicia de las madres integrantes del Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México. Han dicho en diversas manifestaciones públicas que, desde que desaparecieron a sus seres queridos, viven el horror al que han sobrevivido por el amor a sus hijos e hijas (Camacho, 2019). Este poder de claridad de visión ha hecho que se concen-

tren en la búsqueda de sus familiares y no en la reconciliación, en lograr solidaridad y conciencia colectiva para recobrar su autorrespeto como sujetos morales y de derechos, y no en comisiones de la verdad; en una palabra, su amor lo despliegan como una capacidad para desplazar todo obstáculo que las separe de los demás. Eso, sin duda, es una gramática del reconocimiento que apela, aunque todavía de manera débil, a la construcción de un contenido de eticidad.

En suma, el trabajo descifró formas de moralidad empíricamente operantes en tres actores colectivos, a partir de las figuras de negación de reconocimiento que propone Axel Honneth. Como quedó demostrado, las motivaciones morales de dichos actores desencadenaron relevantes conflictos sociales en México en los cuales se encuentran normas potenciales para modificar la cultura y la vida cotidiana de las instituciones del país. El estudio empírico mostró que estas convicciones normativas imaginan y proyectan ideas de justicia basadas en premisas de valor, códigos morales y exigencias justificables, construidas en la lucha moral que desencadenaron. El contenido de esas ideas supera el determinismo del Derecho subjetivo y la libertad individual con que el Estado mexicano y sus instituciones dominan la base de las relaciones sociales en la esfera pública.

Con esto, bien se podría decir que las gramáticas del reconocimiento esbozadas aquí contienen prácticas con las que se podría conformar una reconstrucción normativa en sociedades del desprecio como la nuestra. Esta responsabilidad y capacidad para la constitución de una dimensión de lo social no remite a la reafirmación del Estado, sino a la eticidad, esto es, a una comunidad de valor donde la estima social incorpora la dimensión afectiva y jurídica al horizonte del reconocimiento social o a la formación de valores compartidos.

Por último, las gramáticas del reconocimiento que aquí fueron presentadas, a la luz de una contribución teórica para rehabilitar el contenido de la obligación moral y desde el ensayo de

una teoría de la justicia como análisis social, superan, por mucho, la mayoría de los recursos conceptuales que se utilizan en las actuales ciencias sociales. Su comprensión quedaría limitada si se aborda desde los estudios de movimientos sociales, políticas públicas, derechos humanos, Estado de Derecho, participación política, sociedad civil o gobernanza. La razón estriba en que, en las ciencias sociales convencionales, dichas gramáticas no son atendidas desde lo que representan acciones de sujetos colectivos que apuntan a la transformación histórica de las relaciones sociales basadas en el Estado y el capital.

En otras palabras, son gramáticas de la justicia que contienen orientaciones con las que se podría discutir y construir bases morales de cierta eticidad para la convivencia en libertad social. En su evaluación crítica de las relaciones sociales basadas en el tráfico capitalista de mercancías y el Estado ofrecen horizontes de vida buena al imaginar contenidos para la socialización que superan el Derecho subjetivo, la libertad individual, la sociedad civil y el ciudadanismo, en aquella vida de lo que aún no es o de lo que podría ser, por lo que con estas gramáticas y muchas más en el planeta, nace una nueva manera de preguntarse por la posibilidad de construir, nunca de manera definitiva, un mundo nuevo.

# Bibliografía


Alexy, R. (2006). *La institucionalización de la justicia*. Granada: Editorial Comares.

__________, (2016a). *La doble naturaleza del derecho*. Madrid: Trotta.

Alflen da Silva, P. R. (2009). "Brasil". En K. Ambos (Coord.) (Ed.), *Desaparición forzada de personas. Análisis comparado e internacional*. Bogotá: Editorial Temis S.A.

Alonso, J. (2011). "Los logros de la caravana del consuelo". *Envío* (agosto) en http://www.envio.org.ni/articulo/4383

__________, (2012). "El movimiento por la paz y las respuestas de guerra del gobierno". *Envío* (enero) en http://www.envio.org.ni/articulo/4475

__________, (2013). *Repensar los movimientos sociales*. México: Publicaciones de la Casa Chata.

Alonso Rascón, Francisco José (2018). "Entrevista", celebrada en abril de 2018 en Hermosillo, Sonora.

Ambos, K. (Coord.) (2009). *Desaparición forzada de personas. Análisis comparado e internacional*. Bogotá: Editorial Temis S.A.

__________, & Böhm, M. L. (2009). "La desaparición forzada de personas como tipo penal autónomo. Análisis comparativo-internacional y propuesta legislativa". En K. Ambos (Ed.), *Desaparición forzada de personas. Análisis comparado e internacional*. Bogotá: Editorial Temis S.A.

Ambrosini, C. (Comp.) (2009). *Ética. Convergencias y divergencias*. Málaga: Ediciones de la unla.

Arndt, A (2014). "Espacios de la libertad. Universalidad abstracta y concreta en la Filosofía del Derecho en Hegel". En M. Giusti (Ed.), *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del Derecho de Hegel* (pp. 25-37). Barcelona: Anthropos, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ameglio Patella, P. (2016). "Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad: construir paz en la guerra de México". *Polis*, *15*(43), pp. 111-130, https://doi.org/10.4067/s0718-65682016000100006

Amengual Coll, G. (2001). *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta.

Amnistía Internacional (2010). "Decenas de miles de personas siguen desaparecidas en el mundo por motivos políticos", consultado el 20 de mayo de 2019 en https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/noticias/noticia/articulo/decenas-de-miles-de-personas-siguen-desaparecidas-en-el-mundo-por-motivos-politicos/

Arendt, H. (1993). *La condición humana.* Barcelona: Paidós.

Astorga, L. A. (1995). *Mitología del "narcotraficante" en México*. México: Plaza y Valdés.

_________, (2007). *Seguridad, traficantes y militares*. México: Tusquets.

Atkinson, A., Piketty, T., & Saez, E (2011). "Top Incomes in the Long Run of History". *Journal of Economic Literature*, *41*(1), pp. 3-71, https://doi.org/10.3386/w15408

Azaola, E. (2012). "El movimiento por la paz con justicia y dignidad". *Desacatos*, (40), pp. 159-170. https://doi.org/10.29340/40.262

Banco Mundial (1992). *Governance and Development*. Washington: The International Bank for Reconstruction and Development.

_________,(1993). *Informe sobre el Desarrollo Mundial 1993. Invertir en salud*. Washington: World Bank.

Bartra, A. (1986). *Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos posrevolucionarios en México*. México: Ediciones Era.

Bellingeri, M. (1993). "La imposibilidad del odio: la guerrilla y el movimiento estudiantil en México, 1960-1974". En I. Semo (Ed.), *La transición interrumpida. México 1968-1988*. México: Universidad Iberoamericana, Nueva Imagen.

_________, (2003). *Del agrarismo armado a la guerra de los pobres (1940-1974)*. México: Ediciones Casa Juan Pablos, Secretaría de Cultura de la Ciudad de México.

Benedict, Ruth (1934). *Patterns of Culture*. New York: Houghton Mifflin Company.

_________, (1971). *El hombre y la cultura. Investigación sobre los orígenes de la civilización contemporánea*. Barcelona: Edhasa.

Berlin, Isaiah (2014). *Dos conceptos de libertad*. Madrid: Alianza Editorial.

Bernstein, R. J. (2004). *El mal radical*. Buenos Aires: Ediciones Lilmod.

Bizberg, Ilán (2015). "Los nuevos movimientos sociales en México: el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad y #YoSoy132". *Foro Internacional*, *LV* (1), pp. 262-301. https://doi.org/10.24201/fi.v0i0.2267

Bloch, E. (2011). *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid: Dykinson.

Bohoslavsky, J. P. (2015). *¿Usted también, doctor?: Complicidad de jueces, fiscales y abogados durante la dictadura*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Boltanski, L. (1990). *El amor y la justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu.

Brauer, D. (2014). "Libertad y autoconciencia. Acerca de los fundamentos de la normatividad en la filosofía práctica de Hegel". En M. Giusti (Ed.), *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del Derecho de Hegel.* Barcelona: Anthropos, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 53-67.

Bringel, B., & Pleyers, G. (2017). *Protesta e indignación global: Los movimientos sociales en el nuevo orden mundial*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: clacso en http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20171204044413/Protesta_e_indignacion_global.pdf

Buck-morss, S. (2013). *Hegel, Haití y la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cabral Porchas, Alejandro (2018), "Entrevista", celebrada en abril de 2018 en Hermosillo, Sonora.

__________, María de los Ángeles (2018), "Entrevista", celebrada en junio de 2018 en Hermosillo, Sonora.

Calderón, V., & Corona, S (2014, Julio 12). "La violencia del narco ensombrece el potencial energético de México". *El País* en https://elpais.com/internacional/2014/07/12/actualidad/1405187842_280055.html

Calverio, P. (2012). *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Camacho Servín, F. (2019, mayo 10). "Miles de madres exigen a autoridades hallar a sus hijos desaparecidos", consultado el 16 de mayo de 2019 en https://www.jornada.com.mx/ultimas/2019/05/10/miles-de-madres-de-desaparecidos-marchan-al-angel-5256.html

Campbell, T. (2002). *La justicia. Los principales debates contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.

Canseco, G., & Zavaleta, N. (Coords.) (2018). *Los buscadores*. México: Ediciones Proceso.

Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Le Seuil.

Casuso, G. (2014). "Libertad como participación social. El problema de la exclusión en Hegel". En *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Barcelona: Anthropos, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 68-81.

Centro de Colaboración Cívica (2018). *El Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México y su camino hacia la incidencia legislativa. La siembra colectiva, una apuesta por la esperanza*. México: Centro de Colaboración Cívica, Comisión Nacional de Derechos Humanos.

Centro de Estudios Ecuménicos (2013). *Las caravanas del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad*. México: Centro de Estudios Ecuménicos A.C.

Cervantes, L. (2012). "La política a través de la guerra: la cruzada moral en contra del narcotráfico". Tesis, flacso, Sede Académica México, México.

Clastres, P. (1974). *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Cohen, J., & Arato, A. (2000). *Sociedad civil y teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (1984). *Nunca Más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Buenos Aires: eudeba.

Cornia, G. A. (2000). *The Mortality Crisis in Transitional Economies*. Oxford: Oxford University Press.

Crenzel, E. (2008). *La historia política del Nunca Más. La memoria de las desapariciones en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Crozier, M. J., Huntington, S. P., & Watanuki, J. (1975). *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*. New York University Press.

Cyril, L. (2017). *Gramáticas de la acción social. Refundar las ciencias sociales para recuperar su dimensión crítica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Córdova, A. (1974). *La formación del poder político en México*. México: Ediciones Era.

Dávila, Patricia (2019) "Nada ni nadie consigue abatir la violencia en México", en revista *Proceso* núm. 2217, pp. 6-10.

Davis, D. B. (1966). *The problem of slavery in Western culture*. Ithaca, New York: Cornell University.

_________, (1999). *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*. New York: Oxford University Press.

de la Maza Samhaber, L. M. (2007). "La rehabilitación de la Filosofía del Derecho de Hegel en la filosofía hermenéutica". *Veritas*, *II* (16), 75-89.

de Zan, J. (2009). *La filosofía social y política de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

_________, (2010). "La lucha por el reconocimiento en Hegel: ¿acontecimiento moral, o antropológico? Discusión de algunas interpretaciones recientes". *Contrastes. Revista Internacional De Filosofía*, (número especial sobre La antropología de Hegel, I), pp. 317-318. https://doi.org/10.24310/contrastescontrastes.v0i0.1783

_________, (2009). "La figura fenomenológica de la lucha por el reconocimiento en A. Honneth y en P. Ricoeur". En C. Ambrosini (Ed.), *Ética. Convergencias y divergencias*. Málaga: unla.

Dejours, C. (1998). *Souffrances en France. La banalisation de l'injust*. Paris: Le Seuil.

Dubet, F. (2014). *Inégalités et justice sociale*. Paris: La Découverte.

Dubiel, H. (1993). *¿Qué es neoconservadurismo?* Barcelona: Anthropos.

Dumont, L. (1970). *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*. Madrid: Aguilar.

_________, (1982). *Homo Aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus.

Durkheim, Émile (1974). *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y el derecho*. Buenos Aires: Editorial Pléyade.

_________, Émile (1991). *Las reglas del método sociológico (Universitaria)*. Premia Editora.

_________, Émile (2002). *La división del trabajo Social*. México: Ediciones Colofón.

Dworkin, R. (1984). *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel.

_________, (1988). *El imperio de la justicia: de la teoría general del derecho, de las decisiones e interpretaciones de los jueces y de la integridad política y legal como clave de la teoría y práctica*. Barcelona: Gedisa.

Ehrenberg, A. (2015). "La noción de patología social: un ejercicio de clarificación". En J. Christ & F. Nicodème (Eds.), *La injusticia social. ¿Cuáles son los caminos para la práctica?* Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Elster, J. (2007). *Rendición de cuentas. La justicia transicional en perspectiva histórica*. Buenos Aires: Katz Editores.

Encinas Moreno, L. (2014). *49 razones para no olvidar*. México: Editorial El Auténtico.

Escalante Gonzalbo, Fernando (2011). "Homicidios 2008-2009. La muerte tiene permiso", consultado el 20 de mayo de 2019, en https://www.nexos.com.mx/?p=14089

Escalante Gonzalbo, F. (2012). *El crimen como realidad y representación*. México: El Colegio de México.

Ewick, P., & Silbey, S. (1998). *The Common Place of Law. Stories from Everyday Life*. Chicago: University of Chicago Press.

Fassin, D. (2004). "Et la souffrance devient sociale. De l'anthropologie médicale à une anthropologie des afflictions". *Critique*, *LX* (680-681), pp. 16-29.

Ferrándiz, F. (2010). "De las fosas comunes a los derechos humanos: el descubrimiento de las desapariciones forzadas en la España contemporánea". *Revista de Antropología Social*, (19), pp. 161-189.

Flores Miller, G. (2014). "El concepto de reconocimiento como principio de la filosofía práctica de Hegel". En M. Rojo Hernández & K. Vieweg (Eds.), *Reconocimiento, libertad y justicia. Actualidad de la filosofía práctica de Hegel*. México: Ítaca.

González Saravia, Dolores (2018) "Entrevista", celebrada en marzo de 2018 en la Ciudad de México.

Fontanot Ochoa, Raffaella (2018), "Entrevista", celebrada en abril de 2018 en Hermosillo, Sonora.

Forst, R. (2014). *Justificación y crítica*. Buenos Aires: Katz Editores.

Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.

_________, & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Ediciones Morata.

Galán-Castro, E. (2015). "El espíritu ante la soledad del otro. Espiritualidad, dolor y pérdida en el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad". Tesis, flacso, Sede Académica México, México.

Gamson, W., & Meyer, D. (1996). "Framing Political Opportunity". En D. McAdam, J. McCarthy, & M. Zald (Eds.), *Comparative Perspectives on Social Movements*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gandler, S. (2009). "El problema del Estado, Marcuse y su interpretación de Hegel". En S. Gandler, *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre teoría crítica*. México: Siglo XXI.

_________, (2009). *Fragmentos de Frankfurt*. México: Siglo XXI.

García Laguna, E. (2016). "La paz es subversiva". En J. Sicilia & E. Vázquez Martín (Eds.), *El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad*. México: Ediciones Era.

García Quintana, José Francisco (2018), "Entrevista", celebrada en junio de 2018 en Hermosillo, Sonora.

Gardeazábal, M. R. (2013). *Filosofía moral. Una investigación sobre los conceptos éticos fundamentales*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Gargarella, R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós.

Garza, J. (2015). "Políticas públicas y violencia en México: la incidencia del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad". *Iberoamérica Social: Revista-Red De Estudios Sociales*, *V*, pp. 55-66 en http://iberoamericasocial.com/politicas-publicas-y-violencia-en-mexico-la-incidencia-del-movimiento-por-la-paz-con-justicia-y-dignidad

Gatti, G. (2011). "De un continente al otro: el desaparecido transnacional, la cultura humanitaria y las víctimas totales en tiempos de guerra global". *Política y Sociedad*, *48* (3), pp. 519-536. https://doi.org/10.5209/rev_poso.2011.v48.n3.36419

Giusti, M. (2014). "¿Se puede prescindir de la ciencia de la lógica en la Filosofía del Derecho en Hegel?". En M. Giusti (Ed.), *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del Derecho de Hegel* Barcelona: Anthropos, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 124-134.

_________, (2014). *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Barcelona: Anthropos, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

González Saravia, D. (2016). "Las víctimas como sujeto social". En J. Sicilia & E. Vázquez Martín (Eds.), *El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad*. México: Ediciones Era.

_________, (2018) “Entrevista”, celebrada en marzo de 2018 en la Ciudad de México.

Gordillo García, J. J. (2015). “Ley General de Víctimas, un resultado político del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad”. Tesis, Centro de Estudios Internacionales, El Colegio de México, México.

Grupo de Trabajo sobre las Desapariciones Forzadas o Involuntarias (2013). *Informe de Misión a México del 20 de diciembre de 2011*. México: onu.

Guariglia, O. (1996). *Moralidad, ética universalista y sujeto moral*. México: Fondo de Cultura Económica.

Guevara Bermúdez, J. A., & Chávez Vargas, L. G. (2018). “La impunidad en el contexto de la desaparición forzada en México” *Eunomia. Revista en Cultura de la Legalidad*, (14 abril-septiembre), pp. 162-174, https://doi.org/10.20318/eunomia.2018.4161

Gutiérrez Aguilar, R. (2009). *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*. México: ceam.

Gutiérrez, U., & Salinas, J. (2009, August 24). “Arzobispo emérito, políticos y empresarios defienden a dueños de la guardería abc”. *La Jornada*.

Guzmán Dalbora, J. L. (2009). “Chile”. En K (Coord.) Ambos (Ed.), *Desaparición forzada de personas. Análisis comparado e internacional*. Bogotá: Editorial Temis S.A.

Habermas, Jürgen (1990). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.

_________, (2005). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.

Hardimon O. M. (1994). *Hegel's Social Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hartmann, M., & Honneth, A. (2009). “Paradojas del capitalismo”. En A. Honneth (Ed.), *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica, unam.

Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Ediciones Akal.

Hegel, G. W. F. (2005). *Principios de la Filosofía del Derecho* (traducción y prólogo de Juan Luis Vermal). Barcelona: Edhasa.

Heller, A. (1990). *Más allá de la justicia*. Barcelona: Editorial crítica.
Herrera Beltrán, C. (2011, Julio 1). "Atender reclamos de víctimas, pide Calderón a gobernadores". *La Jornada*.
Hobsbawn, Eric. (2001). *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX.* Barcelona: Editorial Crítica.
Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
__________, (2007). "Recognition as Ideology". En B. van den Brink & D. Owen (Eds.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* . Cambridge: Cambridge University Press.
__________, (2009). *La crítica al poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: Mínimo Tránsito, A. Machado Libros.
__________, (2009a). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea.* México: Fondo de Cultura Económica.
__________, (2009b). "Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social". En A. Honneth (Ed.), *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica, unam.
__________, (2009c). "Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización". En A. Honneth (Ed.), *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica, unam.
__________, (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
__________, (2011a). "Conciencia moral y dominio social de clases. Algunas dificultades en el análisis de los potenciales normativos de acción". En A. Honneth (Ed.), *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
__________, (2014). *El derecho de la libertad : esbozo de una eticidad democrática*. Madrid: Katz Editores.
__________, (2016). *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.
__________, (2016a). "El reino de la libertad realizada. La idea de Hegel de una *Filosofía del Derecho*", en Honneth, Axel, *Patologías de la libertad*, Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.

_________, (2016b). "Sufrimiento de indeterminación. Una reactualización de la Filosofía del Derecho hegeliana". En A. Honneth (Ed.), *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.

Hope, M. (2016). "Nos acercamos, nos abrazamos, nos dijimos nuestro nombre". En J. Sicilia & E. Vázquez Martín (Eds.), *El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad*. México: Ediciones Era.

Horkheimer, Max (1974). "Historia y psicología en teoría". En M. Horkheimer, *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

_________, (1998). *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos.

Hudson, W. D. (1997). *La filosofía moral contemporánea*. Madrid: Alianza Editorial.

Huizer, G. (2008). "Las luchas de los campesinos de 1940 a 1963". En *Cien años de lucha de clases en México (1876-1976) Tomo II*. México: Ediciones Quinto Sol.

Hunt, L. (2009). *La invención de los derechos humanos*. Barcelona: Tusquets.

Höffe, O. (2003). *Justicia política*. Madrid: Paidós.

Jasper, J. (1997). *The art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements.* Chicago: University of Chicago Press.

Jelin, E. (2017). *La lucha por el pasado*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Jusidman, Clara (2016). "El mpjd, las organizaciones civiles y los diálogos con el ejecutivo federal en el 2011". En J. Sicilia & E. Vázquez Martín (Eds.), *El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad*. México: Ediciones Era.

Kersting, W. (2001). *Filosofía política del contractualismo moderno*. México: daad/GoetheInstitut/uam-Iztapalapa/Plaza y Valdés.

Korsgaard, C. (2000). *Las fuentes de la normatividad*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, unam.

Kukathas, C., & Pettit, P. (2004). *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos*. Madrid: Tecnos.

Laurell, Assa Cristina (1995). *La reforma de los sistemas de salud y seguridad social. Concepciones y propuestas de los distintos actores sociales*. México: Fundación F. Ebert.

_________, (2000). "Structural Adjustment and the Globalization of Social Policy in Latin America". *International Sociology*, *15*(2), pp. 306-325. https://doi.org/10.1177/0268580900015002010

_________, (2009). "Subrogación de la responsabilidad social del Estado". *La Jornada*.

_________, & Arellano, O. L. (1996). "Market Commodities and Poor Relief: The World Bank Proposal for Health". *Int. J. Health Serv*, *26*(1), 1-18. https://doi.org/10.2190/pbx9-n89e-4qfe-046v

Lazzeri, C., & Caillé, A. (2004). "La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux théoriques, éthiques et politiques du concept". *Revue Du MAUSS*, *23*(1), pp. 88-115, https://doi.org/10.3917/rdm.023.0088

Leyva, G. (2014). "El Estado como consumación de la subjetividad: la contribución de Hegel en el marco de la discusión con el liberalismo". En M. Rojas Hernández & K. Vieweg (Eds.), *Reconocimiento, libertad y justicia. Actualidad de la filosofía práctica de Hegel*. México: Ítaca, pp. 331-351.

Linera, A. G. (2009). *La potencia plebeya*. Bogotá: clacso.

Locke, J. (1960). *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mackie, J. L. (2002). *Ética*. Barcelona: Gedisa Editorial S A.

Macpherson, C. B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo*. Madrid: Trotta.

Malarino, E. (2009). "Argentina". En K (Coord.) Ambos (Ed.), *Desaparición forzada de personas. Análisis comparado e internacional*. Bogotá: Editorial Temis S.A.

Malinowski, B. K. (1973). *Los argonautas del Pacífico*. Barcelona: Península.

Manjarrez Peñúñuri, Adriana (2018), "Entrevista", celebrada en abril de 2018 en Hermosillo, Sonora.

Margalit, A. (1997). *La sociedad decente*. Barcelona: Paidós.

Marmot, M. (2004). *Status Syndrome*. Londres: Bloomsbury Publishing.

Márquez Ortiz, Julio César (2018), "Entrevista", celebrada en abril de 2018 en Hermosillo, Sonora.

Marx, K. (1968). *Manuscritos: economía y sociedad* (traducción de Francisco Rubio Llorente). Madrid: Alianza Editorial.

_________, (1978). *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*. México: Siglo XXI.

Mastrogiovanni, F. (2016). *Ni vivos ni muertos (edición actualizada)*. México: Penguin Random House.

Mauss, M. (2010). *Ensayo sobre el don*. Madrid: Katz Editores.

Mcadam, D., McCarthy, J., & Zald, M. (1996). *Comparative Perspectives on Social Movements*. Cambridge: Cambridge University Press.

_________, McCarthy, J., & Zald, M. (1999). *Movimientos sociales*. Madrid: Istmo.

Meini, I. (2009). "Perú". En K (Coord.) Ambos (Ed.), *Desaparición forzada de personas. Análisis comparado e internacional*. Bogotá: Editorial Temis S.A.

Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: Colegio de México.

Mill, J. S. (2013). *Sobre la libertad* (traducción de Pablo de Azcárate). Madrid: Alianza Editorial.

Miller, D., & Walzer, M. (1993). *Pluralismo, justicia e igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Mirza, C. A. (2006). *Movimientos sociales y sistemas políticos en América Latina*. Buenos Aires: clacso.

Montemayor, C. (2010). *La violencia de Estado en México antes y después de 1968*. México: Debate Random House Mondadori.

Mouffe, C., & Turner, G. (1981). "Democracia y nueva derecha". *Revista Mexicana de Sociología*, *XLIII* (Número extraordinario). https://doi.org/10.2307/3539940

Negro Pavón, D. (1982). "Introducción". En G. W. F. Hegel (Ed.), *El sistema de la eticidad*. Madrid: Editora Nacional.

Nino, C. S. (2015). *Juicio al mal absoluto. ¿Hasta dónde debe llegar la justicia retroactiva en casos de violaciones masivas de los derechos humanos?* Buenos Aires: Siglo XXI.

Norandi, M. (2009). "Miles de capitalinos exigen castigar a los culpables del incendio en la guardería abc". *La Jornada* en http://www.jornada.com.mx/2009/07/05/politica/007n1pol

Nozick, R. (1991). *Anarquía, estado y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Oberschall, A. (1973). *Social Conflict and Social Movements*. New Jersey: Prentice-Hall, Englewood.

Offe, C. (1996). *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Madrid: Sistema.

Olivares, E., Gómez, C., & Ballinas, V. (2015, septiembre 10). "Entregan familiares propuestas para la ley sobre desapariciones". *La Jornada*.

Olmos, J. G. (2016). "Caravana del Sur, contra el olvido y por la paz". En J. Sicilia & E. Vázquez Martín (Eds.), *El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad*. México: Ediciones Era.

Ortega, J. (2013). "abc, presuntos culpables", consultado el 20 de mayo de 2019, en http://www.dossierpolitico.com/vernoticiasanteriores.php?artid=129068&relacion=dossierpolitico&criterio=

Osorno, D. E. (2010). *Nosotros somos los culpables. La tragedia de la Guardería abc*. México: Grijalbo.

Paley, D. (2014). *Drug War Capitalism*. Oakland: ak Press.

Patten, A. (1999). *Hegel's Idea of Freedom (Oxford Philosophical Monographs)*. Oxford: Oxford University Press.

Pereira, G. (2010). *Las voces de la igualdad. Bases para una teoría crítica de la justicia*. Barcelona: Editorial Proteus.

Perelman, C. (1964). *De la justicia*. México: Centro de Estudios Filosóficos, unam.

Pickett, K. (2009). *The Spirit Level*. Londres: Allen Lane.

Pinkard, T. (1996). *Hegel's Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pippin, R. B. (2008). *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Polanyi, K. (2015). *La gran transformación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Porta Della, Donatella y Diani Mario (2011). *Los movimientos sociales.* Madrid: CIS y Editorial Complutense.

Putnam, H., & Habermas, J. (2008). *Normas y valores*. Madrid: Trotta.

Pérez, A. (2012). "Episodio deliberativo en torno a la violencia en México. El caso de los Diálogos por la Paz con el Poder Ejecutivo Federal". Tesis, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.

Quintana S., V. M. (2016). "Chihuahua ensangrentado y el mpjd". En J. Sicilia & E. Vázquez Martín (Eds.), *El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad*. México: Ediciones Era.

Ravelo Lecuona, R. (2008). "Rubén Jaramillo". En I. Colmenares (Ed.), *Cien años de lucha de clases en México (1876-1976), Tomo II*. México: Ediciones Quinto Sol.

Renault, E. (2004). *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris: La Découverte.

_________, (2008). *Souffrances sociales; Sociologie, psychologie et poli-*

*tique*. Paris: La Découverte.

Rendón Alarcón, J. (2008). *La sociedad dividida. La sociedad política en Hegel*. México: Coyoacán.

Reynoso, C. A., & Alonso, J. (2015). *Una fuerte indignación que se convirtió en movimiento: Ayotzinapa*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

ricœur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento: tres estudios*. México: Fondo de Cultura Económica.

Riechmann, J., & Fernández Buey, F. (1994). *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*. Barcelona: Paidós.

Robledo Silvestre, C. (2016). "Genealogía e historia no resuelta de la desaparición forzada en México". *Ícono. Revista de Ciencias Sociales*, (55), 93-114.

Rojo Hernández, M., & Vieweg, K. (2014). *Reconocimiento, libertad y justicia. Actualidad de la filosofía práctica de Hegel*. México: Ítaca.

Romero, Raúl (2018). "Entrevista", celebrada en marzo de 2018 en la Ciudad de México.

Rosagel, S. (2018, abril 6). "Guardería abc: A la impunidad de 9 años se suma robo del imss con medicinas para niños lesionados". *Sinembargo.Mx. Periodismo Digital Con Rigor,* en http://www.sinembargo.mx/04-06-2018/3425510

Rude, G. (1981). *Revuelta popular y conciencia de clase.* Barcelona: Editorial Crítica.

Sahlins, M. (2011). *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Satz, D. (2015). *¿Por qué algunas cosas no deberían estar en venta? Los límites morales del mercado*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Scherer García, J., & Monsiváis, C. (2004). *Los patriotas. De Tlatelolco a la guerra sucia*. México: Nuevo Siglo.

Schmidt am Busch, H.-C., & Zurn, C. F. (2010). *The Philosophy of Recognition. Historical and Contemporary Perspectives*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Schneewind, J. B. (2012). *La invención de la autonomía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Scott, J. C (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era.

Seoane, J., Taddei, E., & Algranati, C. (2006). "Las nuevas configuraciones de los movimientos populares en América Latina". En A. Boron & G. Lechini (Eds.), *Políticas y movimientos sociales en el mundo hegemónico* (pp. 227-250). Buenos Aires: clacso.

Serna de la Garza, J. M. (2010). *Globalización y gobernanza: las transformaciones del Estado y sus implicaciones para el derecho público (contribución para una interpretación del caso de la guardería abc*. México: iij, unam.

Sicilia, J., & Vázquez Martín, E. (2016). *El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad*. México: Ediciones Era.

Siep, L. (2014). "Sobre la actualidad de la teoría del reconocimiento de Hegel". *Cuadernos de filosofía*, (63), pp. 5-22.

Snow, D., Rochford, B., Woden, S., & Benford, R. (2006). "Procesos de alineamiento de marcos, micromovilizaciones y participación en movimientos". En A. Chihu Amparán (Ed.), *El "análisis de los marcos" en la sociología de los movimientos sociales*. México: unam-Iztapalapa, conacyt, Miguel Ángel Porrúa.

Strauss, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes*. Fondo de Cultura Económica.

Suaste Cherizola, J. (2017). *El país del dolor. Historia del movimiento por la paz con justicia y dignidad*. México: Ediciones Proceso.

Sánchez, J. J. (2001). "Compasión, política y memoria. El sentimiento moral en Max Horkheimer". *Isegoría*, (25), 223-246. https://doi.org/10.3989/isegoria.2001.i25.591

Tarrow, S. G (1998). *Power in Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.

_________, (2004). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial.

Taylor, C. (2005). *La libertad de los modernos*. Madrid: Amorrortu.

_________, (2005a). "El atomismo". En C. Taylor (Ed.), *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 225-255.

_________, (2005b). "¿Cuál es el problema de la libertad negativa?". En C. Taylor (Ed.), *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 257-281.

_________, (2014). *Hegel y la sociedad moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.

Teitel, R. (2017). *Justicia transicional*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Therborn, G. (2015). *La desigualdad mata*. México: Alianza Editorial.

Tilly, C. (1978). *From Mobilization to Revolution*. Londres: Addison-Wesley Reading.

Touraine, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. México: Fondo de Cultura Económica.

Tugendhat, E. (1997). *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa.

Verbitski, H., & Bohoslavsky, J. P (2013). (Ed.), *Cuentas pendientes. Los cómplices económicos de la dictadura*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Vieweg, K. (2014). "El todo, así como la conformación de las partes, reposa sobre el espíritu lógico. La idea hegeliana del Estado como un sistema de tres silogismos". En M. Giusti (Ed.), *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Barcelona: Anthropos, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 247-264.

Villanueva, R. (2016). "Entrevista a Miguel Álvarez Gándara. Las lecciones de Juárez". En J. Sicilia & E. Vázquez Martín (Eds.). *El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad*. México: Ediciones Era.

Vázquez Martín, E. (2016). "Gracias a las víctimas". En J. Sicilia & E. Vázquez Martín (Eds.), *El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad*. México: Ediciones Era.

Wallerstein, I. (2003, octubre 9). "Marcos, Mandela y Gandhi". *La Jornada*, en https://www.jornada.com.mx/2003/10/09/03aa1cul.php?printver=1&fly=

Walzer, M. (2015). *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Watt, P., & Zepeda, R. (2012). *Drug War México. Politics, Neoliberalism and Violence in the New Narcoeconomy*. Londres: Zed Books Ltd.

Wellmer, A. (1996). *Finales de partida*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Wilkinson, R. (2005). *The Impact of Inequality*. Londres: Routledge.

Wood, A. W. (1990). *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Young, I. M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Zavala, O. (2018). *Los cárteles no existen. Narcotráfico y cultura en México*. Barcelona: Malpaso Ediciones sl.

Zermeño, S. (1978). *México, una democracia utópica*. México: Siglo XXI.
Zibechi, R. (2006). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires, La Paz: Tinta Limón, Textos Rebeldes.

*Gramáticas del reconocimiento en México*
se terminó de imprimir en los talleres de
Ediciones Navarra, Van Ostade #7,
Col. Alfonso XIII, Ciudad de México, CP 01460,
en el mes de junio de 2020,
en tiro de 500 ejemplares.